N° 6. 10 MARS 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

La mystique et la doctrine de S. Thomas sur la foi

Nous avons montré dans un précédent article que les doctrines de saint Thomas sur notre connaissance intellectuelle naturelle et sur l'essence de la grâce sanctifiante nous orientent vers la mystique orthodoxe la plus haute. Il en est de même de son enseignement sur la surnaturalité des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. Nous parlerons surtout dans cet article de la surnaturalité de la foi ; mais il convient de dire d'abord quelques mots de celle des vertus morales chrétiennes.

Ces vertus morales sont les quatre vertus cardinales : prudence, justice, force et tempérance, et les vertus annexes : particulièrement celles de religion (ou justice à l'égard de Dieu), de magnanimité, patience, persévérance (rattachées à la force), de chasteté, de douceur, de modestie, d'humilité.

Lorsqu'il est question de ces vertus morales chrétiennes, notamment de la prudence, de la justice, de la force, de la tempérance, plusieurs esprits, en lisant la Somme théolo-

gique de saint Thomas, pensent que ce sont seulement les vertus naturelles, décrites par Aristote et revêtues d'une simple *modalité surnaturelle adventice*, provenant de l'influence de la charité, qui doit ordonner à Dieu tous nos actes. Des théologiens se sont arrêtés à cette conception.

Beaucoup plus haute est la pensée de saint Thomas. Selon lui, les vertus morales chrétiennes sont *infuses* et *essentiellement distinctes, par leur objet formel*, des plus hautes vertus morales acquises, décrites par les plus grands philosophes. Ces dernières, si utiles soient-elles, pourraient se développer toujours sans atteindre jamais l'objet formel des premières. Il y a une différence infinie entre la tempérance aristotélicienne, réglée seulement par la droite raison, et la tempérance chrétienne, réglée par la foi divine et la prudence surnaturelle. « Il est clair, en effet, dit saint Thomas, que la mesure à imposer à nos passions diffère essentiellement suivant qu'elle dérive de la règle humaine de la raison ou de la règle divine ; par exemple dans l'usage des aliments, la mesure prescrite par la raison a pour but d'éviter ce qui est nuisible à la santé et à l'exercice de la raison même ; tandis que selon la règle de la loi divine il est requis, comme le dit S. Paul, que l'homme *châtie son corps et le réduise en servitude*, par l'abstinence et autres austérités semblables » (1). Cette mesure d'ordre surnaturel s'inspire, en effet, de ce que la raison ignore et de ce que la foi nous enseigne, sur les suites du péché originel, de nos péchés personnels, sur l'élévation infinie de notre fin surnaturelle, sur l'obligation d'aimer plus que nous-même et par-dessus tout Dieu, auteur de la grâce, et de nous renoncer pour suivre Notre-Seigneur Jésus-Christ.

S. Thomas n'est pas moins affirmatif sur la nécessité d'une purification progressive, pour que ces vertus morales chrétiennes, aidées des vertus acquises, arrivent à leur perfection. Il nous montre ce qu'elles doivent devenir chez

(1) IIª IIæ, q. 63, a. 4.

ceux qui tendent vraiment à l'union divine : « Alors, dit-il (I^a II^{ae}, q. 61, a. 5), la prudence méprise toutes les choses du monde pour la contemplation des choses divines, elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu ; la tempérance abandonne, autant que la nature le peut supporter, ce qu'exige le corps ; la force empêche l'âme de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des choses supérieures ; la justice la porte enfin à entrer pleinement dans cette voie toute divine. » Plus hautes encore, ajoute-t-il, sont les vertus de l'âme déjà purifiée, *virtutes jam purgati animi*, celles des bienheureux et des grands saints sur la terre.

Cet enseignement n'est pas moins élevé que celui donné par Tauler dans ses *Sermons* ou par S. Jean de la Croix dans les chapitres de *La Montée du Carmel*, et de *La Nuit obscure* consacrés à la purification active et passive de l'âme.

*
* *

S'agit-il des *vertus théologales*, certains esprits, lisant la *Somme théologique* d'une façon toute matérielle, arrivent à considérer notre acte de foi comme un *acte substantiellement naturel*, revêtu d'une *modalité surnaturelle* : substantiellement naturel parce qu'il reposerait formellement sur la connaissance *naturelle, historique* de la prédication de Jésus et des miracles qui l'ont confirmée ; revêtu d'une modalité surnaturelle, pour qu'il soit utile au salut. Cette modalité fait penser, on l'a dit souvent, à la couche d'or appliquée sur du cuivre pour faire du doublé. On aurait ainsi du « surnaturel plaqué », et non pas une vie nouvelle essentiellement surnaturelle (1).

Selon cette conception, la certitude de notre foi surnaturelle à la Sainte Trinité, à l'Incarnation, aux autres mystères s'appuierait *formellement* en dernière analyse sur *la connaissance inférieure, moralement certaine* que notre

(1) I^a I^{ae}, q. 61, a. 5.

raison par elle-même peut avoir des *signes* de la Révélation et des *notes* de l'Église. L'acte de foi serait une sorte de raisonnement fondé formellement sur une certitude d'ordre inférieur, qui elle-même ne s'appuie souvent que sur le témoignage humain de nos parents et de nos pasteurs, car bien peu de fidèles peuvent faire une étude critique des origines du christianisme. L'acte de foi théologale ainsi conçu n'est plus infailliblement certain, et il ne conserve presque plus rien de surnaturel et de mystérieux ; on ne voit plus bien pourquoi la grâce intérieure est *absolument nécessaire* non seulement pour le confirmer, mais pour le produire ; ce dernier point a été pourtant défini par l'Église contre les Pélagiens et les Semipélagiens.

Encore une fois, c'est ramener le supérieur à l'inférieur et commettre une erreur analogue à celle relevée plus haut à propos des premiers principes rationnels.

En réalité, selon S. Thomas, de même que la sensation n'est qu'une connaissance inférieure, prérequise à celle des principes, qui, elle, se fonde sur une évidence intellectuelle ; ainsi la connaissance rationnelle des signes de la révélation joue seulement le rôle de préambule, pour *préparer* notre intelligence à recevoir *l'influence de la grâce*, qui seule peut nous faire *adhérer infailliblement* au motif formel de la foi, à *l'Autorité de Dieu révélateur*, dans un *ordre infiniment supérieur* au raisonnement qui a précédé.

S. Thomas a vu tout le sens et toute la portée des paroles de Notre-Seigneur : « Nul ne peut venir à Moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire... Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement, vient à Moi... En vérité, je vous le dis, celui qui croit en Moi a la vie éternelle... » (Jean, VI, 44). « Mes brebis entendent ma voix... » (Jean, X, 26). « Quiconque est de la vérité, écoute ma voix » (Jean, XVIII, 37). S. Paul dit de même : « La foi est un don de Dieu... elle est la substance des choses que nous espérons », ou le germe, le commencement de la vie éternelle.

Aussi pour S. Thomas la foi est-elle *substantiellement surnaturelle*, spécifiée par un motif formel de même ordre,

tout surnaturel, qu'elle atteint d'une façon *absolument infaillible*. C'est pourquoi, plutôt que de la révoquer en doute, il faut subir les pires tourments comme les martyrs.

Cette certitude absolument infaillible et essentiellement surnaturelle ne se résout donc que *matériellement* dans notre connaissance moralement certaine (critique ou non critique) des signes qui ont confirmé la prédication de Jésus et des notes de l'Église. Elle se fonde formellement sur l'Autorité de Dieu révélateur, sur la *Vérité première révélatrice*, increée, qui se révèle elle-même avec les mystères qu'elle manifeste, qui est *crue* avec les mystères, dans un ordre infiniment supérieur à l'évidence rationnelle, comme la lumière physique se montre et est vue en même temps qu'elle fait voir les couleurs. (Cf. S. Thomas, *De Veritate*, q. 14, a. 8, ad 4). Aussi les Thomistes disent-ils couramment : « Veritas prima revelans est simul id quod et quo creditur, sicut lux est id quod et quo videtur » (1). S. Augustin l'avait déjà dit en une page admirable de son commentaire sur l'évangile de saint Jean (2).

Il ne s'agit pas seulement, en effet, de croire à *Dieu, auteur de la nature* et du miracle sensible, que la raison par ses seules forces peut connaître. Il s'agit de croire à *Dieu auteur de la grâce*, à Dieu considéré dans sa *vie intime*, et qui nous conduit à une fin surnaturelle, en suscitant en nous des actes essentiellement surnaturels (3).

(1) Cf. *Cajetan* in IIᵃᵐ IIᵃᵉ, q. 1, a. 1, n. XI, et au même endroit *Jean de St-Thomas, Bannes, Salmanticenses, Billuart*, etc. *Capreolus* parle de même dans son Comm. sur les Sentences, III Sent. dist. 24, q. 1, a. 3 et 4.

(2) S. Augustin, in Joan., c. VIII, v. 14, tr. 35. Migne, t. 35, col. 1658 : « Testimonium sibi perhibet lux... et sibi ipsa testis est, ut cognoscatur lux... Sic Sapientia, Verbum Dei... »

(3) IIª IIᵃᵉ, q. 1, a. 1 : « In fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam *Veritas prima*. Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde *ipsi veritati divinae fides innititur, tanquam medio*. »

Q. 4, a. 1 : « Veritas prima est objectum fidei secundum quod *ipsa non est visa*, et ea quibus propter ipsam credimus. »

Q. 5, a. 1 : « In objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet *veri-*

Si Dieu n'avait révélé surnaturellement que les *vérités naturelles* de la religion, comme sa providence naturelle, sans rien nous dire des mystères surnaturels, comme la Sainte Trinité, notre foi n'aurait été surnaturelle que par son origine, par son *mode* de production, mais non point par son objet formel ni par son essence. Elle eût été *spécifiquement inférieure* à la foi chrétienne, quoi qu'en aient dit les semi-rationalistes, qui ont voulu démontrer les mystères du christianisme. Au contraire notre foi infuse n'est pas spécifiquement inférieure à celle qu'avaient les anges avant de jouir de la vision béatifique, bien que la nôtre s'exprime en idées acquises et la leur en idées infuses.

En réalité, c'est le mystère surnaturel de sa vie intime que Dieu nous a révélé. Aussi notre foi se fonde-t-elle sur la *Vérité même de Dieu, auteur de la grâce*, sur la connaissance incréée qu'il possède de sa vie intime : Vérité première toute surnaturelle, à laquelle nous élève et nous fait adhérer infailliblement la *lumière infuse* de la foi (1). Vérité première éternelle, *obscure* encore pour nous, parce que *translumineuse*, dit Denys, infiniment supérieure non seulement à l'évidence des principes rationnels qui nous font discerner le miracle, mais même à l'évidence dont jouissent naturellement les anges et que conservent les

tas prima, super omnem naturalem cognitionem creaturae existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhaerendo primae veritati. »

Item *De veritate*, q. 14, a. 8, corp. : « Omnis creata veritas defectibilis est... Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, ut dicit Dyonisius : De div. nom. c. VII. » Cf. *ibid.* ad 2, ad 3, ad 9, ad 16.

(1) II^a II^{ae}, q. 5, a. 3, ad 1 : « Alios articulos fidei de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet *simpliciter inhaerendo primae veritati*, ad quod indiget homo adjuvari *per habitum fidei* ; sed tenet ea quae sunt fidei, propria voluntate et proprio judicio. »

Q. 6, a. 1 : « Cum homo assentiendo his quae sunt fidei, *elevetur supra*

démons (1) : *prima veritas quae interius hominem illuminat et docet* (2).

Aussi sans la lumière infuse de la foi, l'homme reste devant l'Évangile comme un auditeur privé de sens musical qui écouterait une symphonie sans en saisir vraiment la beauté. « L'homme naturel, dit S. Paul, ne perçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge (3). »

Le fidèle au contraire entend « les profondeurs de Dieu » dont parle la révélation proposée par l'Église. « Elle est très éloignée des sens, dit S. Augustin, cette école où Dieu enseigne et est entendu. Nous voyons beaucoup d'hommes venir au Fils de Dieu, puisque nous en voyons beaucoup qui croient au Christ ; mais où et comment ont-ils entendu et appris du Père cette vérité, nous ne le voyons pas ; cette grâce est beaucoup trop intime et secrète (4). »

naturam suam, oportet quod hoc ei insit *ex supernaturali* principio interius movente. »

In Boetium de Trinit. q. 3, a. 1, ad 4 : « Quae exterius proponuntur se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum. »

(1) *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 4 : « Credere *aequivoce* dicitur de hominibus fidelibus et de dœmonibus. »

(2) *Quodlibet* II, a. 6, ad 3.

(3) I Cor., II, 14. Voir le commentaire de S. Thomas sur ce texte. — Aussi Léon XIII dit-il dans l'Encycl. *Providentissimus* : « Incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse qui, verae fidei expertes, Scripturae non medullam attingunt, sed corticem rodunt : Le sens vrai ou non corrompu des Saintes Écritures ne peut pas se trouver en dehors de l'Église, il ne peut être donné par ceux qui, n'ayant pas la vraie foi, n'atteignent pas la moelle de l'Écriture, mais en rongent l'écorce. » — Pour découvrir le sens littéral de l'Écriture, il ne suffit pas toujours de la grammaire, du dictionnaire et des règles de l'*exégèse rationnelle*, il faut suivre aussi positivement celles de l'*exégèse chrétienne et catholique* qui procède sous la lumière divine de la foi, comme le disent tous le bons traités d'interprétation de l'Écriture.

(4) *De Praedestinatione Sanctorum*, M. L. t. 44, col. 970. — *Item*, M. L. t. 45, col. 1019.

« Trois choses nous induisent à croire au Christ, remarque S. Thomas : premièrement la raison naturelle..., deuxièmement les témoignages de la Loi et des Prophètes..., troisièmement la prédication des Apôtres ; mais lorsque, ainsi conduits, nous sommes arrivés à croire, alors nous pouvons dire : ce n'est pour aucun des motifs précédents que nous croyons, mais uniquement à cause de la Vérité même de Dieu... à laquelle nous adhérons fermement sous l'influence d'une lumière infuse : quia fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus (1). »

Il dit ailleurs : « Dieu habite en nous par la foi vive, selon le mot de S. Paul (Eph. III, 17) : le Christ habite dans vos cœurs par la foi ». (In Ep. ad Gal., III, 11.)

Cette haute doctrine a été souvent matérialisée, considérablement diminuée. Les grands commentateurs de S. Thomas depuis sept siècles l'ont toujours défendue : ils y tiennent plus qu'à la prunelle de leurs yeux. Il suffit de lire ce qu'ils ont écrit sur les articles de la *Somme* relatifs à la surnaturalité des vertus théologales et surtout de la foi (2). Il faut voir particulièrement les admirables dissertations des Carmes de Salamanque sur ce point, dans lequel ils ont certainement vu le fondement de la doctrine mystique de leur Père S. Jean de la Croix (3).

(1) *S. Thomas*, in Joann., c. IV, lect. V, n. 2.

(2) Nous avons longuement cité ces commentaires *De Revelatione*, t. I, p. 482-500. Capreolus, Cajetan, Cano, Lemos, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque ont toujours énergiquement combattu sur ce point capital les conceptions nominalistes ou issues du nominalisme, qui méconnaissent la surnaturalité essentielle de la foi infuse et du motif qui la spécifie. Suarez est d'accord avec S. Thomas sur ce point.

(3) *Salmanticenses*, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, n. 40 : « Le motif formel de la foi infuse est le témoignage de Dieu, *auteur de la grâce*, qui fonde une certitude surnaturelle. L'homme peut bien par ses forces naturelles s'appuyer sur le témoignage de Dieu, *auteur de la nature* (et du miracle naturellement connaissable), mais il ne peut sans la grâce s'appuyer sur le témoignage de Dieu, auteur de la grâce, sur la voix du Père céleste, qui est le principe d'une certitude essentiellement surnaturelle, relative à un objet et à une

Saint François de Sales et Bossuet ne s'expriment pas autrement (1).

fin du même ordre. » Cf. ibid. n. 28, 40, 42, 45, 60. — *Salmant.*, de Fide, disp. I, dub. V, n. 163, 193 : « Divina revelatio est objectum *quo et quod* creditur ». La révélation divine est ce par quoi nous croyons les mystères, et elle-même est crue par le même acte; nous y adhérons surnaturellement par la foi. Ainsi avons-nous dit avec S. Thomas (De verit., q. 14, a. 8, ad 4), la lumière est vue et fait voir les couleurs. Ces dernières formules, nous l'avons noté, sont courantes chez tous les grands commentateurs de S. Thomas, dominicains ou carmes, et aussi chez Suarez.

Dernièrement la même doctrine était très bien défendue par le P. G. Mattiussi, S. J., *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, déc. 1918, p. 416-419, *L'atto di fede*, et par le P. M. de la Taille, S. J., *Recherches de Science religieuse*, sept. 1919, p. 275, ss., *L'oraison contemplative.* — De même, il a quelques années, le P. G. Petazzi, S. J., dans une intéressante étude : *Credibilita e Fede*, opposait justement la foi des démons, qui provient de la perspicacité naturelle qui leur fait discerner le miracle (II^a II^{ae}, q. 5, a. 2, ad 2) et la foi infuse des fidèles : « La foi acquise des démons, dit-il justement, n'est ni essentiellement surnaturelle, ni méritoire : elle n'est pas surnaturelle, car bien que le motif formel de leur adhésion soit l'autorité de Dieu, ce n'est pourtant pas l'autorité de *Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel*, et en rapport avec une fin surnaturelle ; elle n'est par suite ni méritoire ni louable, car les démons, en admettant les mystères de foi, ne cherchent pas le bien de Dieu, mais seulement le leur propre (il serait pour eux stupide de nier l'origine divine d'une parole confirmée par des signes si éclatants). Et comme l'autorité de Dieu, comme Auteur de l'ordre surnaturel, en rapport avec une fin surnaturelle, constitue un motif formel différent de l'autorité de Dieu simplement considéré comme vérité première, naturellement connaissable, il s'ensuit que la foi des démons diffère spécifiquement de celle des fidèles, comme le dit S. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 4 : « *credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et de daemonibus* ; *nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in infidelibus.* »

Ceci admis, on peut dire métaphoriquement, comme le disait le P. Rousselot : le démon perçoit le surnaturel « en creux », et celui-ci produit sur lui un effet de répulsion, comme la lumière vive sur des yeux malades incapables de la supporter.

(1) S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. 14 : « Cette obscure clarté de la foy étant entrée dans notre esprit, non par la force de discours, ni par apparence d'arguments, mais par la seule suavité de sa présence, elle se fait croire et obéir à l'entendement avec tant d'autorité que la certitude qu'elle nous donne de la vérité,

Parmi les théologiens modernes, Scheeben, qui a fort bien compris cet enseignement, a écrit : « Le motif formel de la foi est purement et immédiatement divin et par conséquent absolument un et simple, ferme et subsistant, identique à la source première et immuable de toute vérité (*Veritas prima*). D'autre part, la foi elle-même se présente comme un *commerce direct*, une *union intime avec la parole interne de Dieu*, et conséquemment avec sa vie intérieure. Et comme cette parole interne n'existait pas seulement au temps de la manifestation de la parole extérieure, mais qu'elle subsiste, en tant que *parole éternelle de Dieu*, dans un *éternel présent*, elle élève notre esprit à la participation de sa vérité et de sa vie immortelles, et l'y fait reposer.

L'opinion contraire, selon laquelle l'acte extérieur de la révélation serait un motif partiel de la foi..., repose sur une *conception mécanique*, où la foi apparaît comme un *procédé déductif*, qui nous aiderait à découvrir la vérité de son contenu. Elle amoindrit le caractère transcendantal de la foi, qui est essentiellement un élan vers Dieu » (1).

C'est ce qui faisait dire très justement au P. Lacordaire : « Ce qui se passe en nous, quand nous croyons, est un phénomène de lumière intime et surhumaine. Je ne dis pas que les choses extérieures n'agissent pas sur nous comme motifs rationnels de certitude ; mais l'acte même de cette certitude suprême dont je parle nous affecte directement comme un phénomène lumineux (*lumen infusum fidei*) ; je dis plus, comme un *phénomène translumineux*...

surmonte toutes les autres certitudes du monde. » — Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, 18e sem., 17e élév. : « Par dessus tout, vous avez besoin de croire que ceux qui croient doivent tout à Dieu ; qu'ils sont, comme dit le Sauveur, *enseignés de Lui*, *docibiles Dei*, de mot à mot : *docti a Deo* (Jean, VI, 45) : qu'il faut qu'il parle dedans, et qu'il aille chercher dans le cœur ceux à qui il veut spécialement se faire entendre. Ne raisonnez donc plus : humiliez-vous. Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute (Matt. XI, 15) : mais qu'il sache que ces oreilles qui écoutent, c'est Dieu qui les donne. »

(1) *Scheeben, Dogmatik*, I, § 40, n. 681.

Nous sommes affectés par une lumière translumineuse... S'il en était autrement, comment voulez-vous qu'il y eût *proportion* entre notre adhésion qui serait naturelle, rationnelle, et un objet qui surpasse la nature et la raison?... Ainsi une intuition sympathique met entre deux hommes, dans un seul moment, ce que la logique n'y aurait pas mis en bien des années. Ainsi parfois une illumination soudaine éclaire le génie... Souvenez-vous des deux disciples qui allaient à Emmaüs (1). »

Monseigneur Gay s'exprime de même (2).

Pour nous faire adhérer ainsi à la Vérité suprême, essentiellement surnaturelle, la foi infuse doit donc être elle aussi surnaturelle par son essence et non seulement par une modalité adventice. Elle est ainsi infiniment supérieure à la lumière de la raison, comme celle-ci l'est aux sens (3).

(1) Lacordaire, *Conf. de N.-D. de Paris*, 17e Conf.

(2) *Les Vertus chrétiennes*, éd. in-12, t. I, p. 159 et 160, dans le chapitre sur la Foi : « Les sens et la raison peuvent bien nous donner une connaissance physique ou historique des faits divins surnaturels, et c'est leur plus éminent emploi. Leur concours est ici indispensable. Sans eux, l'acte de foi serait radicalement impossible ; ils sont le sol où cet acte germe et qui lui sert d'appui. Mais pour ce qui est de la perception réelle, commandée, méritoire du surnaturel révélé, les sens les plus exquis et la raison la plus exercée en demeurent tout à fait incapables. *La foi* seule nous la peut donner, et non seulement *elle est nécessaire pour nous faire adhérer à l'intime de la révélation, c'est-à-dire à la réalité divine énoncée en langue humaine*, mais encore nous ne saurions sans la grâce, qui l'inaugure en nous, nous rendre comme il convient aux preuves dont elle est appuyée... Sans la foi, l'homme le plus intelligent et le plus docte reste cet homme purement naturel que S. Paul appelle *animal* et dont il dit qu'il « ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu, non percipit ea quae sunt Spiritus Dei... non potest intelligere » (I Cor., II, 14). L'esprit humain, fût-il d'ailleurs capable de cette adhésion..., resterait encore le cœur, qui a forcément ici sa part, et vraiment sa très large part. »

(3) Si l'on expose cette doctrine à ceux qui ont l'autre manière de voir, quelques-uns répondent : « Ce sont des mots » ; ils avouent ainsi, sans le vouloir, leur nominalisme inconscient. Celui-ci devrait les conduire à ne voir que des paroles vides de sens dans *la vie intime de Dieu*, en tant qu'elle fonde l'ordre *des mystères surnaturels*, essen-

*
* *

Si l'on n'amoindrit pas, en la matérialisant, cette grande doctrine de S. Thomas, on voit qu'elle est par son élévation *le fondement de la mystique* et qu'elle ne le cède en rien aux pages les plus belles de Denys (1), de Tauler (2), du B. Henri Suso (3), ou de S. Jean de la Croix sur la vie de foi. Particulièrement les purifications passives de l'esprit, décrites dans *La Nuit obscure*, ne se peuvent comprendre, nous le verrons, que par ce que nous venons de dire sur l'absolue supernaturalité du motif formel des vertus théologales. Ces purifications passives, très doulou-

tiellement supérieur à celui des *mystères divins naturels*, que la raison par elle seule peut connaître. Cette distinction de deux ordres n'était pour les nominalistes qu'une distinction *contingente*, dépendant du libre arbitre de Dieu, et non de l'élévation infinie de sa vie intime. Cf. *De Revelatione*, t. I, p. 340.

D'autres disent : « Ce dont vous parlez suppose une illumination mystique extraordinaire », alors que, en réalité, nous parlons seulement de la foi chrétienne, même dans un croyant en état de péché mortel, foi dont on ignore trop souvent le prix et la grandeur. »

(1) Denys, *Des Noms divins*, ch. VII, § IV : « L'intelligence divine n'est autre chose que la vérité dans sa simplicité parfaite, et la pure et infaillible connaissance des choses ; et sous ce rapport, elle devient l'objet de la foi divine ; et la foi, base inébranlable, fixe les croyants dans la vérité, et fixe la vérité en eux ; et la vérité connue dans sa pureté, les fidèles s'y attachent avec une force et une certitude invincibles. » — Le contemplatif se convainc de plus en plus que Dieu est supérieur à toute conception : « Alors, dit Denys, l'âme délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans l'obscurité translumineuse d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en Celui qui ne peut être ni vu ni saisi. » *Theol. mystiq.*, ch. I. Voir aussi ch. II.

(2) Dans ses *Sermons* Tauler parle souvent de la *foi nue, toute pure*, dégagée des images et des connaissances rationnelles ; il la déclare très supérieure aux consolations et aux révélations. Cette foi pure s'accompagne certainement des dons d'intelligence et de sagesse à un degré éminent. Les enseignements de Tauler sur ce point ont été résumés dans les *Institutions*, ch. 8 et 35, ouvrage qui ne semble pas avoir été écrit par lui, mais qui a été tiré de ses œuvres.

(3) B. Henri Suso, *Œuvres mystiques*, éd. Thiriot, t. II, p. 357.

reuses, auxquelles concourent grandement les dons du Saint-Esprit, mettent en un puissant relief ce très pur motif surnaturel, en le dégageant de plus en plus de tout motif inférieur, accessible à la raison.

Pour montrer que la contemplation mystique n'est que la plénitude de la vie de foi, dont nous venons de déterminer l'essence, il suffit ici de citer quelques passages caractéristiques de S. Jean de la Croix. Il écrit dans *La Montée du Carmel*, l. II, c. VIII (1) : « Pour être disposé à l'union divine, il faut que l'entendement soit purifié, vide de tout ce qui lui vient des sens, de tout ce qui peut se présenter à lui avec clarté, et qu'il soit intimement apaisé, recueilli et abandonné dans la Foi. *Cette Foi seule est le moyen prochain et proportionné qui peut unir l'âme à Dieu*, car la Foi est en *si intime connexion avec Dieu* que croire par la Foi et voir par la vision béatifique ont le même objet. Dieu est infini, elle nous propose l'infini ; il est un et trine, elle nous le propose un et trine. De même que Dieu est ténèbres pour notre esprit, c'est en aveugle qu'elle éclaire notre entendement. *Par ce seul moyen Dieu se manifeste à l'âme en une lumière divine qui excède toute intelligence* ; d'où il résulte que plus la Foi est grande, plus l'union est profonde... Car sous les ténèbres de la Foi l'entendement s'unit à Dieu ; sous cette mystérieuse obscurité, Dieu se trouve caché. »

Plus loin dans le même ouvrage, l. II, c. XXII (2), il est dit des visions spirituelles qui portent sur des créatures : « Je ne nie pas qu'il puisse en résulter un certain amour de Dieu, l'éveil du goût pour la contemplation, mais la Foi pure dans le dénuement et l'abnégation de tout, qui fait qu'on ignore d'où et comment viennent ces souvenirs, y porte beaucoup plus. S'il arrive que l'âme éprouve une anxiété d'amour très pur, dans l'ignorance de la cause et

(1) Nous citons la nouvelle traduction Hoornaert, p. 118. Dans la traduction des Carmélites, ce texte se trouve au ch. IX.

(2) Trad. Hoornaert, p. 241.

du motif, c'est la Foi développée dans la nuit, la nudité et pauvreté spirituelle, qui la produit et s'accompagne d'une charité infuse plus profonde de Dieu. Plus l'âme est avide d'obscurité, d'anéantissement par rapport à tout objet extérieur et intérieur, qu'elle est susceptible de posséder, plus elle augmente sa Foi, à laquelle vertu s'associent l'Espérance et la Charité, pour autant que les trois vertus théologales forment une unité. Souvent la personne favorisée ne comprend pas cet amour et n'en a pas la sensation, vu qu'il n'est pas dans le sens par tendresse, mais dans l'âme par une force, un courage, une initiative inconnus avant. »

Antérieurement, l. II, c. III (1), S. Jean de la Croix avait écrit : « Pour arriver à la transformation surnaturelle, l'âme doit entrer dans l'obscurité (non seulement relativement aux créatures, mais relativement à ce que la raison peut connaître de Dieu). Il faut qu'elle reste dans l'obscurité, comme un aveugle, s'appuyant sur la Foi obscure, la prenant comme lumière et guide, elle ne peut s'aider d'aucune des choses qu'elle comprend, goûte, sent ou imagine... *La Foi domine toutes ces idées, ces goûts, ces sentiments et images.* Si l'âme ne veut pas éteindre ses lumières, en leur préférant l'obscurité totale, elle n'arrivera pas à ce qui est supérieur, c'est-à-dire à ce que la Foi enseigne... L'âme se crée de grands obstacles dans son ascension vers ce haut état d'union avec Dieu, quand elle s'appuie sur des raisonnements, ou s'attache à son jugement ou vouloir. » Elle mêle à ses actes surnaturels, dit-il ailleurs, une action grossière qui n'atteint pas le but (2).

(1) Trad. Hoornaert, p. 86.

(2) *Ibid.*, p. 270. — S. Jean de la Croix dit également dans *Vive flamme*, 3e str., vers. III, éd. Hoornaert, p. 291 : « Les maîtres spirituels, ignorant les voies spirituelles et ce qui les caractérise, détournent les âmes des délicates onctions par lesquelles le Saint-Esprit les prépare à l'union divine... Ils s'obstinent à ne pas laisser les âmes — même si le désir de Dieu se manifeste formel — au-delà de leurs

Et encore, l. II, c. XXVIII (1) : « S'occuper de choses claires pour l'esprit et de peu de valeur, c'est *s'interdire l'accès à l'abîme de la Foi, où Dieu dans le secret instruit surnaturellement l'âme, l'enrichit à son insu des vertus et des dons...* L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi, et par ce motif, le Saint-Esprit ne communique pas ses lumières en dehors de la Foi. » Dans tous ces textes, il s'agit de la foi vive, éclairée par un don du Saint-Esprit (2).

Même enseignement dans la *Nuit obscure*, pour des âmes plus avancées : « Que l'âme entre donc dans la seconde Nuit pour s'y dépouiller parfaitement, selon le sens et l'esprit, de toutes les perceptions et saveurs, afin de marcher dans la pureté de la Foi obscure. Là seulement elle peut trouver le moyen propre par lequel l'âme s'unit à Dieu selon qu'Il le déclare par le prophète Osée : *Sponsabo te mihi in fide.* « Je t'unirai à Moi par la Foi » (II, 20) (3).

Enfin, dans *le Cantique spirituel*, en une page admirable, S. Jean de la Croix résume cette doctrine et en montre toute l'élévation ; il insiste sur la surnaturalité absolue de l'objet que la foi atteint par les articles du *Credo* :

O fontaine cristalline,
A la surface de vos dehors argentés,

principes et méthodes qui ne connaissent que *le discursif* et *l'imaginaire*. Défense aux âmes de franchir les limites de la capacité naturelle, et qu'il est pauvre le fruit qu'elles en retirent. »

Celui qui conçoit la foi elle-même comme un procédé discursif ne mérite-t-il pas particulièremdnt ces reproches ? Si au contraire on tient l'acte de foi pour un acte simple, sans aucun raisonnement, on se dispose par là même à suivre la voie indiquée par S. Jean de la Croix.

(1) *Ibid.*, p. 269.

(2) Le P. Poulain nous paraît interpréter justement S. Jean de la Croix sur ce point : *Des grâces d'oraison*, 9e éd., p. 227.

(3) *Nuit obscure*, l. II, par. II, ch. II fin, trad. Hoornaert, p. 80. Item *Vive flamme*, 3e str., vers. III, n. IX, p. 304.

Si vous laissiez apparaître soudainement
Les yeux tant désirés (1)
Que je porte esquissés dans mon cœur !

«... Par « dehors argentés » l'âme désigne les propositions ou les articles de Foi. Pour comprendre ces vers et les suivants, il faut remarquer que les articles de la Foi sont figurés par l'argent relativement à l'or qui est la substance de la Foi, ou les vérités qu'elle renferme considérées en elles-mêmes. En effet nous adhérons pendant notre vie à cette substance de la Foi, bien qu'elle se cache sous une enveloppe argentée, mais elle apparaîtra à découvert dans le ciel, et cet or pur nous le contemplerons avec délices... Ainsi donc la Foi nous communique Dieu dès cette vie, bien que sous un voile d'argent, et cela ne nous empêche pas de le recevoir réellement (2). »

S. Thomas ne parle pas autrement. Il remarque, en corrigeant Hugues de Saint-Victor, que la seule contemplation, qui dépasse la foi, est la vision béatifique ; selon lui, la contemplation des anges et d'Adam avant la chute n'était pas supérieure à la foi, mais, dit-il, ils avaient reçu la lumière du don de sagesse en plus grande abondance que nous (3). Il montre d'ailleurs que la contemplation uniforme ou circulaire, dont parle Denys, suppose le sacrifice des sens et du raisonnement, ou de la multiplicité à laquelle ils s'attardent (4).

(1) C'est-à-dire, comme il est expliqué plus loin, le regard de Dieu, dont la foi infuse est comme une ébauche, puisque cette foi est, pour ainsi dire, le prélude de la vision béatifique.

(2) *Cantique spirituel*, 1re p., str. xii, trad. Hoornaert, p. 100-103. De même *Sentences et avis spirituels*, *ibid.*, p. 350 : Sent. 100 : « Aucune perception ou connaissance surnaturelle ne saurait nous aider autant pour aimer Dieu, que le moindre acte de Foi vive et d'Espérance dégagé de tout appui intellectuel. » Item Sent. 104. — Voir encore *Vive flamme*, strophe III, vers. II : Les obombrations de l'âme, l'ombre des perfections divines.

(3) IIa IIae, q. 5, a. 1, ad 1.

(4) IIa IIae, q. 180, a. 6, ad 2 : « In anima vero, antequam ad istam

Ce serait se méprendre de penser que S. Thomas ne parle ici que de la contemplation dite « ordinaire » et nullement de la contemplation mystique. Ce serait confondre cette dernière avec ses phénomènes concomitants, et oublier que le saint docteur reconnaît que le degré supérieur de la contemplation uniforme ou circulaire est celui appelé par Denys *la grande ténèbre*, ou la plénitude de la foi. « Alors, dit S. Thomas, nous connaissons Dieu par ignorance, par une union qui dépasse la nature de notre esprit ; et dans laquelle nous sommes éclairés par la profondeur de la divine Sagesse, que nous ne pouvons pas scruter » (1). Même doctrine chez le B. Albert le Grand (2).

Le témoignage des âmes qui ont l'expérience des voies mystiques confirme cet enseignement. « Un jour, dit la Bse Angèle de Foligno, je vis Dieu dans une ténèbre et nécessairement dans une ténèbre, parce qu'il est situé trop au-dessus de l'esprit, et tout ce qui peut devenir l'objet d'une pensée est sans proportion avec lui. C'est une délectation ineffable dans le bien qui contient tout, et rien là ne peut devenir l'objet ni d'une parole, ni d'une conception. Je ne vois rien, je vois tout : la certitude est puisée dans la ténèbre. Plus la ténèbre est profonde, plus le bien excède tout ; c'est le mystère réservé... Faites attention. La divine puissance, la sagesse et la volonté, que j'ai vue ailleurs merveilleusement, paraît moindre que ceci. Ceci c'est un tout ; les autres on dirait des parties (3). » C'est *la Déité*

uniformitatem perveniat, exigitur, quod *duplex ejus difformitas* amoveatur. Primo quidem illa, quae est *ex diversitate exteriorum rerum*... et secunda quae est *ex discursu rationis*. »

(1) S. Thomas, *In libr. de divinis Nomin.*, c. VII, lect. 4 : « Cognoscimus Deum per ignorantiam per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapentiae, quam perscrutari non possumus. » — Item I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 5.

(2) Albert le Grand, *De adhaerendo Deo*, ch. III, et comment. in *Mysticam Theologiam Dionysii*, c. I.

(3) *Le livre des visions et instructions de la B. Angèle de Foligno*. trad. E. Hello, ch. 26.

supérieure à l'être, à la sagesse, à l'amour, qui s'identifient dans son éminence.

Tel est manifestement le plein développement de la foi infuse, dont S. Thomas a si bien déterminé la surnaturalité essentielle, fondée sur un motif formel, inaccessible à la raison et à la connaissance naturelle des anges. Des âmes contemplatives ont trouvé une grande lumière en apprenant quelle est la vraie pensée du saint docteur sur ce point fondamental (1).

(1) L'une d'elles écrit à ce sujet : « *Cette Vérité première* donne à l'âme une grande indépendance à l'égard de tout le créé ; c'est comme si elle avait *reçu asile dans l'immuable*. Elle ne saurait plus souffrir comme avant des événements extérieurs, et cependant elle porte avec elle une souffrance continuelle. Ce monde d'en bas, dans lequel elle est obligée de continuer à vivre, a ses réalités matérielles, passagères, auxquelles elle ne peut se dérober non plus, et elle se voit comme assujettie au mensonge. Tout, hormis contempler cette *Vérité première*, lui est un pesant fardeau, elle le porte pourtant sans impatience, elle se livre à toutes ses occupations extérieures avec courage, quoique sans aucun goût, parce que telle est, pour le temps d'épreuve, la volonté de Dieu. Et la volonté de Dieu, c'est la Vérité. Elle l'aime passionnément, quelque souffrance qu'elle y trouve. C'est ainsi que les choses d'en haut et les choses d'en bas, l'immense bonheur et la souffrance continuelle s'harmonisent dans la paix, *sous ce rayon de Vérité*, qui illumine maintenant ma vie. Je dis « ô Vérité ! » comme d'autres disent : ô Amour, ô Miséricorde. C'est mon oraison jaculatoire, c'est ma communion spirituelle, qui me donne tout mon Dieu. Cette vérité première, cette vérité subsistante, c'est Dieu, c'est son Etre, c'est Elle qui me donne la vie, et en s'inclinant vers moi, néant et péché, elle prend le nom d'amour et de miséricorde.

« *Je sais bien que je n'ai pas vu cette Vérité*, puisqu'il ne nous est pas donné de voir Dieu en la prison de notre corps, mais dans cet éclair ténébreux, *ma-foi la possède.* »

« Pendant une de ces oraisons de grande ténèbre, que j'ai quelquefois, il me fut donné de contempler cette gloire essentielle de la Sainte Trinité, près de la quelle les plus magnifiques œuvres de sa sagesse, même celle de l'Incarnation, ne comptent plus. Et il me paraissait *qu'à cette vie intime de Dieu correspondait l'acte de foi de la contemplation*. Je comprenais alors la vérité de cette parole de saint Jean de la Croix que le plus petit acte de pur amour était d'un plus grand prix aux yeux de Dieu et était plus profitable à l'Eglise que les plus grandes œuvres. Le désir de donner à Dieu, à son Eglise des

De fait, si l'on était bien convaincu de la surnaturalité essentielle de la foi, on comprendrait que la contemplation mystique est l'épanouissement normal de cette vertu théologale, unie à la charité et aux dons du Saint-Esprit. Seul le contemplatif va jusqu'à la cime de sa foi.

La certitude de sa contemplation se fonde formellement sur une *secrète illumination de l'Esprit-Saint*, tandis que *les phénomènes concomitants* de ligature et d'extase ne sont que des effets et des signes d'un état, dont la surnaturalité est trop élevée pour tomber sous les prises de l'observation. Ici, comme pour la connaissance naturelle des premiers principes et comme pour la certitude de foi, il importe donc de bien distinguer une double résolution : l'une *formelle*, l'autre *matérielle ;* la première est infiniment supérieure à la seconde.

*
* *

Par contre, si l'on matérialise la doctrine de S. Thomas sur la surnaturalité de la foi, on sera conduit à matérialiser la contemplation mystique ; on s'arrêtera outre mesure aux phénomènes concomitants, qu'on déclarera peut-être absolument extraordinaires, parce qu'on perdra de vue la loi foncière du développement continuel « de la grâce des vertus et des dons ».

On matérialisera aussi ce qu'enseigne le saint docteur sur *l'espérance et la charité*. Si l'on se figure en effet que la seule raison, étudiant historiquement l'Évangile, confirmé par les miracles, peut, *sans la grâce*, atteindre le motif formel qui spécifie la foi infuse, on sera conduit à penser qu'elle peut connaître de même le motif formel de l'espérance et de la charité. Dès lors les actes de ces vertus

âmes contemplatives se trouva fort accru. Et je compris que la doctrine de S. Thomas sur la surnaturalité de la foi est intimement liée à la vie contemplative et mystique, qui n'est autre que la vie de foi par excellence. »

devraient être *substantiellement naturels*, et requérir seulement une *modalité surnaturelle* pour être utiles au salut. Notre acte de charité ferait ainsi penser à une affection naturelle et raisonnable, qui aurait été *surnaturalisée* pour devenir méritoire. On ne voit plus alors la distance infinie qui sépare dans leur *essence même*, dans leur vitalité essentielle, le désir naturel d'être heureux et l'acte d'espérance infuse, ou encore celle qui sépare l'amour naturel du Souverain Bien dont parle Platon dans le Banquet, et la charité divine dont il est parlé à chaque page de l'Évangile.

S'il est des théologiens qui, à la suite des nominalistes, ont gravement diminué la surnaturalité des vertus chrétiennes, même théologales, cette diminution ne se trouve certes pas chez S. Thomas. Pour lui ces vertus sont surnaturelles dans leur essence même, qui surélève infiniment la vitalité de notre intelligence et de notre volonté. Elles sont spécifiées par un objet formel ou motif formel, qui dépasse infiniment les forces naturelles de l'âme humaine et de l'ange le plus élevé.

Cette doctrine du motif formel essentiellement surnaturel des trois vertus théologales met l'enseignement de S. Thomas à la même hauteur que celui des plus grands mystiques orthodoxes (1).

Est-il enfin question des *dons du Saint-Esprit* et de l'inspiration surnaturelle à laquelle ils nous rendent dociles, comme les voiles rendent la barque docile au souffle du vent ? Des théologiens, qui ne voyaient pas la nécessité des vertus morales infuses, supérieures aux vertus morales acquises, se sont étonnés d'entendre dire qu'il y a encore, en toute âme en état de grâce, des dons du Saint-Esprit, supérieurs par leur mode divin aux vertus morales infuses. Ils ont nié cette supériorité essentielle, parce qu'ils méconnaissaient les richesses surnaturelles, que la vie

(1) II^{a} II^{ae}, q, 5, a. 3 : « Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti ; qua sublata, species habitus remanere non potest. »

mystique surtout nous manifeste. Et entendant matériellement S. Thomas, ils ont confondu l'inspiration du Saint-Esprit avec la grâce actuelle nécessaire pour l'exercice des vertus dès qu'il se présente quelque difficulté spéciale. S. Thomas, au contraire, enseigne formellement la *distinction essentielle des vertus et des dons*, et par suite il distingue nettement l'inspiration du Saint-Esprit, qui *dépasse le mode humain*, et la simple grâce actuelle qui s'adapte à ce mode (2). Par là encore, et en déclarant les dons nécessaires au salut, S. Thomas s'accorde avec les plus grands mystiques. Il ajoute, comme eux, que les dons, bien que subordonnés aux vertus théologales, concourent beaucoup au progrès de celles-ci. C'est dans le recueillement de la foi que le Saint-Esprit nous communique ses lumières. Aussi y a-t-il une très grande différence entre la foi surnaturelle qui subsiste, sans la charité dans une âme en état de péché mortel, et la foi vive, aidée des dons et des touches profondes du Saint-Esprit.

Nous trouverons la même élévation dans la doctrine de S. Thomas sur la grâce actuelle, sur le mode de présence de Dieu en l'âme juste, et sur l'éminente et absolue simplicité de l'essence divine.

L'humble Thomas d'Aquin, toujours silencieux et recueilli, vivait cette doctrine surnaturelle. Son cœur tout entier était livré à l'amour de Dieu, lorsque son esprit raisonnait et résolvait les questions les plus ardues. Comment pouvait-il en être autrement chez un grand saint, appelé à rester pendant des siècles la lumière de la théologie? Le don de sagesse éclairait d'en haut ses recherches, dirigeait son intelligence et sa volonté vers la possession toujours plus profonde de la vérité et de la vie divines; cela au milieu des études les plus diverses. Des sujets qui nous semblent très éloignés de cette fin suprême, ne le sont en réalité que pour une âme non encore parvenue à cette élé-

(2) I^{a} II^{ae}, q. 68.

vation, où tout se perd en Dieu, principe et fin de toutes choses. Nul doute que le saint docteur ait été élevé aux degrés supérieurs de la contemplation mystique, et ce n'est certes pas sa doctrine qui arrêtera les âmes dans leur ascension.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

Les dons du Saint-Esprit

§ III. — Les dons d'intelligence, de science et de sagesse collaborent, chacun diversement, a la contemplation mystique.

Ici-bas, comme au ciel, imparfaite ou parfaite, la contemplation est formellement un acte d'intelligence. Non que la volonté n'y joue un grand rôle : c'est par elle que l'on tend à ce but, par elle que l'on jouit après obtention. Mais l'intelligence est la faculté qui tient la vérité (1).

Nous ne pouvons donc chercher que parmi les dons intellectuels ceux qui serviront à la contemplation. Encore s'en trouve-t-il un qui n'est que pour l'action, le don de conseil. Celui-là aussi doit être mis de côté. Voici que, sur sept, trois au plus nous restent : l'intelligence, la sagesse et la science. Faudra-t-il de nouveau faire un choix ? D'aucuns le pensent. Beaucoup hésitent. Il faut dire que saint Thomas a varié sur ce point. Pour connaître sa pensée dernière, on doit tenir compte de l'ordre chronologique de ses ouvrages.

Si nous ouvrons d'abord son commentaire sur les Sentences (2), nous le voyons distinguer deux procédés dans la contemplation humaine : le premier consiste à découvrir les vérités éternelles, le second à organiser toutes choses à leur lumière.

(1) IIª IIæ, q. 180, a. 1.
(2) III Sent., d. 34, q. 1, a. 2.

Parlons de la découverte. Voici la façon humaine d'y réussir. L'esprit part de données que lui fournissent les sens sur les qualités matérielles des corps et, les élaborant à l'aide de la mémoire et de l'expérience, il arrive bientôt à saisir des principes qui s'imposent à lui nécessairement dès qu'il comprend les termes dans lesquels on les énonce. Ceux-ci, par exemple : on ne peut à la fois et sous le même rapport être et ne pas être ; deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles ; le tout est plus grand que sa partie, etc. Pour perfectionner la faculté intellectuelle dans cette opération fondamentale, il y a une vertu à qui l'on réserve, parce qu'elle est primordiale, le nom même de la faculté qu'elle perfectionne : *la vertu d'intelligence*, c'est l'aptitude à percevoir les principes premiers.

Mais notre esprit ne s'arrête pas là dans la voie des découvertes. Sur ces principes élémentaires, sans cesse déterminés par l'apport des sens, il travaille, fait des déductions et des inductions, tire des conclusions, rattache des effets à leurs causes, passe du particulier à l'universel, définit certaines essences des choses matérielles. Les notions éparses qu'il acquiert ainsi constituent enfin ce qu'on appellela science, produit magnifique dont S. Thomas parle avec admiration (1). Une vertu intellectuelle porte le nom de *science*. Elle nous perfectionne dans la recherche et l'acquisition des vérités qui sont à la portée de notre raison.

Par ailleurs, il est des vérités que notre esprit ne peut atteindre et que seul le témoignage divin nous garantit. Aussi notre esprit, laissé à ses procédés humains, ne connaît ces vérités supérieures que d'une façon énigmatique. Il y adhère pourtant par la *vertu de foi*.

Les contempler, ces réalités spirituelles, comme à

(1) « Illud quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, exquisitis et collectis fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum per venerunt. » (*In Metaph.*, II, l. 1.)

découvert, dans leur pure vérité, *quasi nuda veritate*, c'est là une œuvre surhumaine. Or en cela consiste précisément la fonction *du don d'intelligence*, accordé par l'Esprit-Saint pour parachever les vertus intellectuelles que nous avons nommées, et tout particulièrement pour éclairer notre âme en face des vérités admises sur parole par la foi.

Tout cet ensemble de démarches constitue le premier procédé de la contemplation, celui qui tend à découvrir et à considérer les vérités éternelles.

Arrivons au second procédé. Il s'agit maintenant de rassembler les vérités acquises et d'édifier une belle construction rationnelle qui en sera la synthèse. C'est l'œuvre de *la Sagesse*, la grande vertu intellectuelle du philosophe et du théologien. Le sage part d'un simple regard sur les grands principes et sur les causes suprêmes, au-dessus desquels plane l'idée qui, en définitive, rend compte de tout, la clef de voûte de l'édifice intellectuel, Dieu, conçu comme la source première d'où tout procède et la fin dernière où tout doit aller pour achever sa perfection. Le sage projette cette clarté sur la multitude des êtres et les insère chacun à sa place dans l'ordre éternel.

La Somme de S. Thomas est, sans contredit, le plus beau monument de la sagesse. Que l'on en parcoure seulement la table des matières : le grand Docteur y traite premièrement de *Dieu*, la cause universelle et perpétuellement créatrice de l'être ; — deuxièmement, de l'*émanation des créatures*, de leur distinction et du gouvernement de tous ces êtres qui ne vivent que d'emprunt, reliés à l'Etre divin par un cordon souple qui laisse à chacun son jeu naturel et son autonomie ; — troisièmement, du *retour* de toute créature vers Dieu, la créature intelligente entraînant les autres, grâce à cette raison, reflet en elle de la loi éternelle, qui lui permet de faire sa vie morale et d'aller elle-même à sa destinée ; — enfin de la *Voie universelle et vivante* qui est le Christ, le Médiateur entre Dieu et toute créature... « Il y a quelque chose de meilleur que chacune des choses, a dit S. Thomas, c'est leur ordre, et il y a

quelque chose de meilleur que leur ordre entre elles, c'est l'ordre de toutes à Dieu tel qu'il se trouve réglé par le Christ. »

Si haute et si rare que soit la vertu de sagesse, son œuvre n'est pourtant pas au-dessus des moyens de l'homme, surtout s'il est aidé par la foi. Mais supposez l'homme uni aux causes suprêmes et transformé à leur image, dominant comme elles le flux et le reflux des contingences, supposez-le adhérent à Dieu au point de former avec Lui un même esprit, selon le mot de S. Paul (1), de telle sorte que ce soit de son expérience intime, *quasi ex intimo sui*, qu'il apprécie tout le reste, et ordonne non seulement les êtres connaissables, mais aussi les actions et les passions humaines : cela est surhumain, — et c'est l'œuvre du *don de sagesse*.

Après avoir ainsi terminé ce qui regarde la contemplation, S. Thomas passe à la vie active, pour laquelle, dit-il, s'emploient tous les autres dons, y compris celui de science. Et ceci ne laisse pas d'étonner. Pourquoi ne rapproche-t-il pas le don de science de la vertu du même nom, ainsi qu'il a fait pour les vertus et les dons d'intelligence et de sagesse? Sans doute le théologien a sacrifié ici son système philosophique à l'ordre suivi par Isaïe qui dans l'énumération des dons sépare nettement la science de l'intelligence et de la sagesse, et la renvoie parmi les dons de la vie active, après le conseil et la force, immédiatement avant la piété et la crainte. Dans les ouvrages qui suivirent, s'il arrive à S. Thomas de faire allusion encore aux dons de la contemplation, il ne nomme que l'intelligence et la sagesse (2). En composant dans la Somme son traité des dons en général, notre saint Docteur maintient encore la même classification (3). Plus tard cependant, lorsqu'il en vient à l'étude particulière de chaque don, son opinion

(1) I Cor., VI, 17.
(2) *De Verit.*, q. 10, a. 9.
(3) I^a II^{ae}, q. 68, a. 4.

finit par se modifier, grâce à une étude plus attentive qui lui a permis de tout concilier, la philosophie qui lui est chère et le texte sacré d'Isaïe (1). Le don d'intelligence, ainsi que le don de sagesse, a son retentissement jusque dans la vie active, dit-il. D'autre part, le don de science est comme eux d'abord, mais non exclusivement, d'ordre spéculatif. Et tous trois ont pour fonction d'achever autant que possible, — à la façon dont les dons perfectionnent les vertus, — la connaissance surnaturelle que la foi laisse imparfaite (2).

Aussi bien S. Thomas va-t-il joindre le don de science au don d'intelligence, comme correspondant à la vertu de foi. S'il renvoie le don de sagesse à la suite de la vertu de charité, ce n'est pas que sa doctrine ait changé sur ce point : il suffit de comparer l'étude qu'il en donne (3) avec le Commentaire des Sentences que nous avons cité, pour voir que tout concorde. Or ici S. Thomas ajoutait explicitement : « La foi a besoin de dons qui la perfectionnent, vu la misère de notre intelligence qui n'arrive à percevoir les réalités spirituelles qu'en partant des choses sensibles. Mais la volonté n'a pas, de par sa nature, pareille imperfection ; c'est pourquoi à la charité ne correspond pas de don qui agisse d'une manière plus parfaite (4). » En effet, même dans la Somme, à la fin du traité de la charité, S. Thomas considère toujours le don de sagesse comme un don intellectuel, à base affective, il est vrai, mais un don reçu dans l'intelligence, et qui, lui aussi, lui surtout, éclaire la vérité divine à laquelle la foi, abandonnée à elle-même, ne peut qu'adhérer dans l'ombre. Résumons avec S. Thomas lui-même (5). *La foi* est le fondement de

(1) II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 6.

(2) « Donis sapientiae, intellectus et scientiae respondet solum unus fructus qui est certitudo signata nomine fidei. » (II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 8, ad 3.)

(3) Cf. surtout II^{a} II^{ae}, q. 45, a. 2.

(4) III Sent., dist. 34, q. 1, a. 2, ad 1. — De même, Qu. de Caritate, a. 2, ad 17.

(5) II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 6.

notre connaissance surnaturelle : elle adhère fermement aux vérités révélées, sans les voir, elle croit sur parole. Reste à pénétrer ces vérités, à les saisir autant que possible : cette œuvre revient au *don d'intelligence*. Puis, il faut que l'homme en juge sainement, afin qu'il estime devoir y donner son assentiment et fuir ce qui y serait opposé : ce jugement appartient pour les choses divines au *don de sagesse*, pour les choses créées au *don de science*. Ou, plus précisément, d'après les explications ultérieures du Docteur angélique, don de science et don de sagesse s'exercent l'un et l'autre sur tout, mais le premier à partir des causes suprêmes ou divines, le second à partir du créé (1). Ces opérations de notre esprit sont d'ordre spéculatif d'abord, affaire de contemplation, mais en second lieu servent de principes d'action que le don de conseil appliquera aux cas particuliers...

Telle est la dernière synthèse à laquelle s'arrêta notre Docteur. Cette classification des dons est bien supérieure à la première : elle est plus divine, note Cajetan dans son commentaire de la Somme, il faut la suivre (2).

Ainsi donc, les trois dons d'intelligence, de science et de sagesse sont les principes de la contemplation. Si S. Thomas ne le dit guère explicitement dans la Somme, c'est qu'il y étudie les dons d'un point de vue supérieur, abstraction faite de la vie contemplative et de la vie active (3). Cependant il lui est échappé de l'affirmer en passant. Par exemple, en traitant des béatitudes évangéliques, il nous dit que de temps à autre les parfaits jouissent dès cette vie d'un commencement de la béatitude future parce que, « dès cette vie, l'œil purifié par *le don d'intelligence* peut voir Dieu de quelque manière » (4). D'ailleurs,

(1) II^{a} II^{æ}, q. 9, a. 2, ad 3.

(2) Et hoc sequere quia divinioris est ingenii (In I^{am} II^{æ}, q. 68, a. 5).

(3) II^{a} II^{æ}, q. 68, a. 5.

(4) « In hac vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest ». (I^{a} II^{æ}, q. 69, a. 2). Même idée dans II^{a} II^{æ}, q. 8, a. 7. A noter que pour S. Thomas béatitude et contemplation s'identifient (I^{a} I^{æ}, q. 3, pass.).

quand il étudie la contemplation même, S. Thomas ne la définit-il pas : un regard simple, une intuition de l'esprit sur la vérité divine ? (IIª IIªᵉ, q. 180, passim).

D'autre part, il attribue expressément la contemplation au *don de sagesse*, lorsqu'il examine celui-ci : « Il appartient à la sagesse de contempler les choses divines » (1).

Enfin, au traité proprement dit de la contemplation, il adjoint expressément la science à la sagesse (2). On ne peut s'en étonner après que l'on a lu un peu plus haut, en cette même question : « Par les effets divins nous sommes amenés à la contemplation de Dieu » (3). Or tel est le procédé même du *don de science*, nous avait expliqué S. Thomas précédemment (IIª IIªᵉ, qu. 9, a. 2, ad 3).

Mais ce qui n'est indiqué qu'en passant dans la Somme, se trouve affirmé à maintes reprises, très explicitement, dans le commentaire sur les Sentences, où S. Thomas étudiait les dons précisément du point de vue de la contemplation et de l'action. L'intelligence et la sagesse servent à la première, nous dit-il (4), et plus tard il ne regrettait qu'une chose, c'est de n'y avoir pas ajouté la science. Complétons et disons que ces trois dons sont les principes formels de la contemplation.

Il convient cependant d'ajouter que celle-ci est principalement l'œuvre du don de sagesse. Non que la sagesse toute seule soit une connaissance affective et par là justifie seule la définition donnée par S. Thomas de la contemplation : une connaissance qui a son principe et son terme dans l'amour (IIª IIªᵉ, q. 180, a. 1). Tous les trois ont la

(1) IIª IIªᵉ, q. 45, a. 3, ad 3.

(2) IIª IIªᵉ, q. 180, a. 7. — Sans doute, en ce texte, S. Thomas parle d'abord des vertus de science et de sagesse, mais n'oublions pas que les dons de science et de sagesse leur correspondent selon un mode supérieur.

(3) IIª IIªᵉ, q. 180, a. 4.

(4) III Sent., d. 34, q. 1, a. 2 et 4 ; d. 35, q. 1, a. 2, qˡᵃ 1, arg. 3 ; q. 2, a. 2, qˡᵃ 3, ad 3, etc. — De Veritate, q. x, a. 9, sed contra... praeterea plus distat...

charité pour base (I^a II^{ae}, q. 68, a. 5), pour source de lumière (1). L'intelligence et la science ne sont pas comme la foi qui peut persévérer dans une âme sans la charité ; celle-ci les entraîne à sa suite. Aussi Jean de Saint-Thomas, le grand théologien des dons du Saint-Esprit, les explique tous pareillement par la connaissance affective. Leur différence vient d'ailleurs, à savoir des actes divers de notre faculté intellectuelle qui, par l'instinct du Saint-Esprit habitant notre âme sous les espèces de la charité, s'épanouit de différentes manières en contemplation de la vérité divine. Les trois dons intellectuels se distinguent entre eux comme les vertus du même nom. Nous l'avons déjà noté : c'est l'avis de S. Thomas, à tel point que dans le prologue de la II^a II^{ae} il nous annonce qu'il n'y a pas lieu de les étudier séparément. Or, parlant des trois vertus intellectuelles, le saint Docteur nous avait dit précédemment (I^a II^{ae}, q. 57, a. 2, ad 2) que l'une peut agir sans l'autre. Ainsi, on peut considérer les principes pour eux-mêmes : acte d'intelligence. On peut aussi considérer en même temps les conclusions qui en dérivent : acte de science. Puis il ajoute : « Si l'on y regarde bien, ces trois vertus ne se distinguent pas l'une de l'autre *ex aequo*, mais suivant un certain ordre, comme il arrive dans les touts potentiels dont une partie est plus parfaite que l'autre : par exemple l'âme raisonnable est plus parfaite que l'âme sensible, et celle-ci, que l'âme végétative. De cette manière, la science dépend de l'intelligence, comme de ce qui lui est supérieur (sicut a principaliori). L'une et l'autre dépendent de la sagesse, comme de ce qui est suprême (sicut a principalissimo). La sagesse contient en soi l'intelligence et la science, puisqu'elle porte son jugement sur les conclusions des sciences diverses et sur leurs propres principes. » Non que la science et l'intelligence soient parties

(1) « Si considerentur in quantum habent rationem doni, sic omnia attribuuntur Spiritui Sancto in quo omnia dona donantur. Similiter etiam si considerentur quantum ad *principium motionis talium donorum, qui est amor* ». (In Isaiam, c. xi).

intégrantes de la sagesse, observe Cajetan ; mais celle-ci possède tout ce qui est dans celles-là ; et elle le possède éminemment, en tant qu'elle le ramène à la cause suprême.

Appliquons cette doctrine analogiquement aux dons du Saint-Esprit : nous comprendrons que le don de sagesse soit le principal facteur de la contemplation, bien qu'il n'en ait pas le monopole ; nous comprendrons que dans certains textes, où il est parlé en passant de la contemplation, S. Thomas l'attribue, sans plus d'explication, au don de sagesse. Témoin ce texte : « Dans la contemplation, Dieu est vu par un intermédiaire qui est la lumière de la sagesse » (De Verit., q. 18, ad 4). Et cet autre : « La connaissance affective qui produit l'amour de Dieu, appartient en propre au don de sagesse » (I, q. 64, a. 1).

Si pourtant l'on définit la sagesse du contemplatif d'après le mot *sapor*, savourement, auquel il se trouve ressembler en latin ; et si, de plus, on restreint la connaissance affective à une prise de conscience d'un état psychologique d'amour, et, partant, la contemplation à une expérimentation de la charité, tout simplement : alors on peut dire que le don de sagesse est seul le don de la contemplation. Mais, en ce faisant, on ne suit plus saint Thomas jusqu'au bout.

Celui-ci reconnaît bien ce savourement et l'attribue, comme on le faisait avant lui et autour de lui, au don de sagesse, *sapida scientia*. Il oppose même de ce chef la contemplation chrétienne à celle des philosophes. Qu'on lise, par exemple, ce passage de son commentaire sur le Cantique (cap. 1) : « Les philosophes et les saints n'entendent pas de la même manière la vie contemplative ; car les philosophes se donnent pour fin de leur contemplation la sagesse — *sapere* — la connaissance métaphysique..., et c'est pour eux la félicité suprême... Mais la contemplation dont traitent les théologiens, consiste plutôt dans le savourement — *sapore* — que dans la sagesse, plutôt dans l'amour et dans la douceur que dans la contemplation. S'ils disent, par aventure, que l'étude des lettres appartient à la vie

contemplative, c'est pour autant que, grâce à cette étude, nous sommes amenés à l'amour de Dieu. Si donc quelqu'un étudie pour savoir, non pour édifier et grandir dans la dilection divine, qu'il sache bien qu'il vit la vie contemplative des philosophes et non pas celle dont traitent les théologiens... »

Mais S. Thomas a bien garde de s'en tenir là. Dans son commentaire des Sentences, dans sa Somme théologique, après avoir exposé d'une façon didactique la primauté de la charité et comment elle doit informer toute la vie chrétienne, même la vie contemplative, il n'en écrit pas moins que celle-ci est formellement un acte d'intelligence, et que le don de sagesse (comme le don d'intelligence et celui de science) est essentiellement un surcroît de lumière intellectuelle.

Il est intéressant de comparer, à ce point de vue, S. Bonaventure et S. Thomas, tous deux commentant les Sentences.

Si *sagesse* — *sapientia* — vient de savourement — *sapor* — et que le savourement concerne l'*affection intérieure*, il semble que l'acte de la sagesse soit *tout d'abord d'ordre affectif*, dit S. Bonaventure (III Sent., d. 35, a. 1, q. 1). Et S. Thomas écrit : « La sagesse comporte un savourement quant à l'amour qui la précède, mais non quant à la connaissance qui suit, si ce n'est en raison de la délectation consécutive à l'*acte de connaissance* » (III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, q. 3, ad 1).

Ces deux textes s'opposent tout comme une objection et la réponse que S. Thomas y fait dans l'article correspondant de la *Somme théologique* : Est-ce que la sagesse est une fonction de l'intelligence? (1)

Il semble que non, dit-il, commençant selon sa coutume par attaquer sa propre thèse, car *sapientia* équivaut à *sapida scientia*, et cela semble concerner l'affectivité à qui il appartient d'expérimenter les délectations spirituelles :

(1) II^{a} II^{ae}, q. 45, a. 2, obj. 2.

donc la sagesse n'est pas affaire d'intelligence, mais de sentiment. — Réponse : Dans la langue latine, en effet, *sapientia* pourrait avoir ce sens. Mais il n'en est pas ainsi en grec ni peut-être dans les autres langues. En réalité la sagesse a pour cause la charité, mais elle est affaire d'intelligence. (ad 1, ad 2.)

Il suffit. Nous voilà renseignés sur la pensée de S. Thomas. Et nous aussi, après avoir consacré un prochain article au savourement de la charité divine, nous pousserons plus loin l'étude de la contemplation mystique dans son épanouissement intellectuel. Mais auparavant il nous faut tirer, des considérations théoriques que nous avons esquissées, des conséquences pratiques qui achèveront de nous donner une idée exacte du don de contemplation mystique et fixeront le moment de son entrée en activité dans la psychologie chrétienne.

Fr. D. Joret, O. P.

La conscience et la règle morale

En chacun de nous, rien n'est plus actuellement vivant que notre conscience morale. Ne croyons pas qu'elle y joue un rôle exceptionnel, prenant seulement la peine de produire son verdict dans les cas graves et embarrassés où notre ligne de conduite n'est point claire. Sans doute, à de pareils moments, il lui convient, plus que jamais, de se déclarer. Mais sa fonction ne cesse pas dans notre vie ordinaire et, à chaque instant, nous la consultons. Elle est l'avertissement toujours en éveil qui, du dedans, et à propos de tout ce que nous faisons — pensées, sentiments, actions supérieures ou besognes banales — donne secrètement en nous son signal en le modulant sur tous les tons.

Le bon sens populaire prête à la conscience un caractère mystérieux. La littérature la présente comme une voix préternaturelle qui, à certaines heures tragiques, prononcerait en nous des oracles.

La réalité est beaucoup plus simple. La conscience morale est le jugement d'appréciation qu'à chaque instant notre raison porte sur nos actes réfléchis.

Une suggestion me vient de faire ceci ou cela — peu importe la tendance qui m'y appelle : passion, intérêt ou agrément — ; si je ne suis pas un impulsif qui cède au premier attrait, si je me comporte en homme qui, avant

d'agir, demande : pourquoi ? tout de suite, en face d'une telle invite, je m'interroge : « Que vaudra mon action ? » et ma raison répond par un jugement motivé : « Agis de la sorte » ou « Abstiens-toi ». Et tandis que mon action se poursuit et s'achève, ma conscience toujours présente approuve ou désapprouve, suivant que j'agis selon ou contre sa sentence.

Mais, pour juger ainsi mon action, il est nécessaire que je la compare à autre chose qu'elle. Pour apprécier sa valeur morale, je dois la contrôler sur une règle morale. Ma pensée la regarde sans doute, mais, à travers et comme par transparence, regarde encore le principe sur lequel je mesure son accord ou son désaccord. Pour aboutir à cette vérification raisonnée, mon intelligence est donc obligée de brancher à la fois sur l'acte à juger et sur la règle morale base du jugement, comme, dans l'ordre spéculatif, mon raisonnement n'admet une conclusion qu'à travers l'évidente vérité du principe général qui fonde ma déduction.

La réalité psychologique de ma conscience morale, en ses traits les plus simples, se présente donc ainsi : j'apprécie la bonté ou la malice de mes actions à la lumière de l'idéal moral que j'ai adopté comme règle de conduite. Ce jugement d'appréciation motivée et clairvoyante est l'acte propre de ma conscience morale (1).

Avant de décrire la complexité de cet acte de jugement, il importe d'être renseigné sur son point de départ : *la règle morale.*

*
* *

Quand je me considère au point de vue de l'action, que puis-je découvrir en moi ? Une volonté en éveil d'attraits et en poursuite d'occasions, des tendances qui travaillent au centre de ma personnalité et subjugent mes vouloirs.

(1) Cf. Summa theologica, I p., q. LXXXVII, a. 3 ; De Veritate, qu. XVII, a. 1. — P. Beaudoin, O. P. *Tractatus de Conscientia*, édité par le P. Gardeil, O. P. Paris, Gabalda, 1911, quest. prœm. p. 8.

Des actions surgissent, elles me portent, et leur trame déroulée fait la durée de mes jours. Mais je ne suis point seulement passif, je réagis, je domine par ma réflexion l'activité qui m'entraîne et, par ma liberté, je l'oriente vers des buts que ma raison désigne.

Deux courants principaux se partagent le flot de mes actions successives. Bien qu'unique personnalité, je me découvre double. A certains instants je veux selon mon capricieux plaisir ou mon futile intérêt ; à d'autres instants, je veux selon un parti pris intérieur que j'appelle devoir et dont je saisis l'objective exigence, même quand, sciemment, je ne m'y soumets pas. Il y a deux hommes en moi : le froid raisonneur qui stigmatise mes faiblesses, rappelle la loi et en évoque la contrainte ; puis, en face de cet austère censeur, un autre moi qui s'évade de la règle morale et, tant bien que mal, essaie de justifier ses écarts. Contraste, lutte, victoire ou défaite, trébuchement puis redressement, avec plus ou moins de fixité dans la continuité du devoir, avec une plus ou moins grande intermittence dans la concession au plaisir, telle est la mobile et sinueuse ligne de mon activité morale. Une réalité permanente domine pourtant et embrasse toute cette évolution ; même, quand je m'y soustrais, elle proclame sa présence et me juge : c'est la règle morale.

Devant mon attention, cette règle morale est loin d'être simple ; elle se présente comme une complexité d'éléments divers juxtaposés et superposés, comme une masse énorme de prescriptions de toutes sortes. C'est un vrai code en perpétuel mouvement d'ouvrir ses pages et de légiférer des lignes de conduite, de promulguer des ordres. Toute une variété presque incalculable d'admonitions me pressent. Non pas que toutes ces lois me signifient en même temps leurs arrêts. Une seule, en ce moment précis, suffit à me tenir en haleine ; mais bientôt une autre la remplacera, m'objurguant derechef avec le même empressement.

A cette heure, je réfléchis, j'écris : c'est la loi présente de mon état. Elle ne régit pas mon voisin ; et, dans un ins-

tant, une autre loi sollicitera, de ma part, une activité différente. Ma besogne intellectuelle étant interrompue, je converse avec des amis; l'entraînement de ma parole m'amène à juger un absent avec malveillance : la loi de justice s'agite en reproches dans ma conscience. Je refuse un service qu'on me demande et que je pourrais rendre; je riposte par l'injustice à un mot blessant : la loi de charité provoque en moi le remords de mon manque d'obligeance et de mon refus de pardonner. Constamment, au gré de l'occasion changeante, surgit en mon esprit une loi qui signifie, à chacune de mes actions, le mot de passe ou d'arrêt. Autant mon activité se diversifie, autant de lois diveres me poursuivent de leur lumineuse obsession.

Toutes ces lois, placées en vedette dans ma conscience, ne se ressemblent pas. Leur origine est distincte et les obligations qu'elles formulent n'ont pas la même teneur.

*
* *

Les premiers principes de l'honnêteté imprègnent depuis longtemps ma raison; ils se sont éveillés avec elle aux premiers contacts de mon expérience morale. L'éducation, l'enseignement, les traditions de mon milieu familial et social ont prescrit devant moi les applications déterminées de ces lois essentielles. Ma conviction, depuis longtemps établie, de faire le bien et d'éviter le mal, s'est intimement renforcée par toutes les conséquences expérimentées de ce programme primitif. Elles se sont exprimées dans les Préceptes du Décalogue que ma mémoire d'enfant récita d'abord machinalement et dont ma réflexion dut approuver plus tard les directives, puisqu'elle y retrouvait développées mes premières injonctions morales. Aujourd'hui le contenu condensé de chaque précepte s'est ouvert en de multiples précisions en chacune desquelles je reconnais explicitement la formule de mon devoir d'honnête homme (1).

(1) « In ipsa anima est quidam habitus naturalis primorum prin-

Ma Foi confirme ces lois du bien en y ajoutant de nouvelles directions. Mon devoir se hausse jusqu'au plan de ma destinée surnaturelle. Ce n'est plus seulement le programme de l'honnêteté qui doit rallier mes suffrages, mais celui que m'exprime la volonté positive de Dieu. Dieu m'aime et m'appelle à l'amour éternel dans la participation de sa vie intime. Il veut m'adopter au royaume des saints et, dès ici-bas, m'invite à me sanctifier. Le servir par une conduite sanctifiante qui prouve mon retour d'amour : voilà l'idéal complet de ma moralité. C'est pourquoi, dans le cadre religieux, de nouvelles réglementations m'astreignent au culte, à la prière, à la participation aux sacrements sources de la grâce, aux vertus mortifiantes qui attirent, en mon âme, le bénéfice de la rédemption de Jésus-Christ. L'Église, en ses Commandements, me détaille les points d'application de la volonté de Dieu. Puisqu'un objet divin remplit mon cœur, puisque mon intelligence, illuminée par la foi, accepte, avec un fervent assentiment, que la Vérité Éternelle soit la première de mes certitudes, comment donc toutes mes intentions et mes plus particulières actions ne se mesureraient-elles pas sur un nouveau rythme, avides de se soumettre aux lois générales qui gouvernent ma condition de prédestiné ainsi qu'aux lois spéciales qui régissent mon état et ma fonction dans l'ordre hiérarchique de l'Église militante? (1)

cipiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. » *De Verit.*, qu. XVI, a. 1. — Sur la genèse des premiers principes moraux, voir Joannes a S. Thoma, *Cursus Theolog.*, qu. LXII, art. II. — Sur la loi morale naturelle et les Préceptes du Décalogue, voir *Summa Theolog.*, I^a II^ae, qu. XCIV et qu. C.

(1) « Quia beatitudo [supernaturalis] proportionem humanæ naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia

Deux groupes importants de lois dirigent ainsi ma conscience : le groupe des préceptes de l'honnêteté naturelle, qu'ils soient principes premiers, conclusions dérivées ou même applications plus lointaines ; puis le groupe des préceptes ordonnés à l'économie de ma vie surnaturelle et de ma situation particulière dans la société religieuse.

Mais, mon idéal moral n'est point définitivement clos. Autour de moi, tout un monde, si j'ose ainsi dire, est occupé à l'accroître. Des décrets nouveaux s'ajoutent aux lois positives déjà anciennes, substituant d'autres applications plus adaptées. Mon état de vie peut évoluer lui aussi et passer sous un régime d'obligations qui, jadis, ne l'atteignaient pas. Mon instruction morale se perfectionne et se précise. Ma réflexion et mon expérience personnelles, les bons et les mauvais exemples, mes efforts vertueux et mes passagères défaillances m'obligent à vérifier les lois qui composent mon idéal et à développer leur clarté. La grâce de Dieu qui est au principe de cet envahissement progressif de lumière ne cesse d'en étendre le rayon. Par ses Dons, l'Esprit-Saint met au jour, devant le regard de ma conscience, des zones jusque-là ténébreuses et dans lesquelles ma raison toute seule n'osait guider mes pas. Du dehors me viennent encore d'autres ressources. Diverses autorités sont providentiellement placées près de moi pour la vigilance de ma vie : leurs monitions, leurs conseils, leurs ordres et leurs sanctions restaurent, s'il en est besoin, la vigueur de mon idéal. Elles y ajoutent des interprétations autorisées et agrandissent par là même les détails de mon programme moral.

*
* *

Pensera-t-on que ce nombre presque incalculable de

ordinatur ad finem connaturalem : non tamen absque adjutorio divino ; et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae » (Summa Theol., I P., qu. LXXII, a. 1). — Dans une note (p. 5) de l'édition du *Tractatus de Conscientia* du P. Baudoin (*supra*), le P. Gardeil écrit ce mot lumineux : « Fides theologica in practicis cuidam synderesi supernaturali aequipollet. »

lois qui m'obligent va encombrer ma conscience et, par cet afflux même, troubler son discernement? Il n'en est rien. Ma conscience vivante est essentiellement unifiante. Elle n'est point une spéculation appliquée à trier des lois et à distinguer leur titre d'origine respectif. Mon jugement de conscience part d'une vue simple. Toute règle morale se présente sous la forme unique et très nette d'une objurgation au *devoir*. Quand je l'appelle en consultation, c'est sous cet angle très précis de norme obligatoire que je la considère et qu'en face d'elle j'examine ma conduite.

Il doit en être ainsi. Toute loi valable détient en elle un ordre de raison qui justifie son impératif. Cet ordre de raison reproduit lui-même l'ordre éminemment raisonnable de la Loi Éternelle; car Dieu ne peut exiger, de la part de ses créatures, que le déploiement d'une activité conforme à leur nature. L'ampleur de l'être mesure l'ampleur de sa perfection, et tout être, en accomplissant sa loi, réalise son *dû*, c'est-à-dire son bien. Moi aussi — et Dieu m'a donné d'en prendre conscience — je réclame de réaliser mon *dû*, de trouver mon bien, d'atteindre ma perfection de créature raisonnable. Et c'est pourquoi toute loi qui se présentera comme une règle d'actions ordonnées à ma perfection et au vrai bien de mon être, devra m'apparaître comme un *dû*, se prescrire devant ma raison sous la formule expresse du devoir. Par une promptitude native, ma conscience cherche, en tout précepte, cette valeur et, l'ayant reconnue, elle lui donne le droit de contraindre mon action. Il en est de même pour la loi divine positive. Si, au-delà des capacités de ma nature d'homme, Dieu m'appelle à son éternelle amitié, n'est-il pas nécessaire que ma raison dénonce comme un *dû*, comme un devoir, toute loi divine qui m'assure l'amour parfait?

« Fais ce que dois », « il faut faire le bien », disait ma raison au premier éveil de ma vie morale. Cet assentiment spontané se perpétue à travers la complexité de toutes les prescriptions qui se groupent pour organiser mon action; il établit devant l'attention de ma conscience leur vivante

et intrinsèque unité. « Fais ce que dois », impérieux et primitif décret de ma raison qui se répercute avec toute sa vigueur dans les prescriptions qui me dirigent (1).

Mon intelligence est faite pour le vrai, elle en est affamée et le poursuit en toutes ses découvertes et en toutes ses conclusions ; de même son assentiment à mon vrai bien obligatoire doit retrouver sa persuasion dans les lois de ma conduite (2). Toutes doivent s'éclairer de cette lumière dès qu'elles veulent faire partie de mon idéal moral, et chacune d'elles, pour être adoptée, doit en faire jaillir l'étincelle et en revêtir l'éclat. L'œuvre positive de ma conscience sera d'offrir toutes mes actions à ce rayonnement et de juger si, oui ou non, en chacune d'elles, se reflète sa lueur (3).

(A suivre.)

H.-D. Noble, O. P.

(1) « Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu principiorum qui dicitur synderesis » (*Sum. theol.*, I p., q. LXXIX, art. 13, ad 3).

(2) « Tota vis conscientiae examinantis vel conciliantis ex judicio synderesis pendet sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex primis principiis » (*De Verit.*, qu. XVII, art. 1).

(3) S'autorisant de S. Jérôme, S. Thomas appelle la syndérèse, ou *habitus* des premiers principes moraux, « *scintilla conscientiae* » (*De Verit.*, qu. XVII, art. 1, ad 1). — Et il explique ainsi cette métaphore : « Sicut scintilla est id quod purius est in igne et quod supervolat toti igni, ita synderesis est id quod supremum in conscientiae judicio reperitur ; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur » (Ibid., art. 2, ad 3).

Les temps liturgiques

II. — Le Carême (*suite*)

La joie spirituelle est inséparable de la tristesse chrétienne. Dans toute âme qui a le vrai sens de la perfection surnaturelle et qui répond généreusement aux inspirations de la grâce, elles sont toujours unies l'une à l'autre. Les Saints, qui sont parmi les fidèles disciples du Christ ceux qui ont le mieux réalisé en leur vie l'idéal moral proposé au monde par le divin Maître, débordaient d'allégresse au milieu de toute leurs souffrances. En vérité ils pouvaient s'approprier la belle parole de l'Apôtre S. Paul : *repletus sum consolatione, superabundo gaudio in omni tribulatione nostra* : « Je suis rempli de consolation, je surabonde de joie au milieu de toutes nos tribulations » (II Cor., VII, 4). — Cette joie ne ressemble en rien à celles de la terre qui sont, par nature, éphémères et trompeuses ; elle possède essentiellement la plénitude inhérente aux dons de Dieu : *qui consolatur nos in omni tribulatione nostra* : « Dieu lui-même nous console en toutes nos tribulations ». C'est encore le grand Apôtre qui nous montre ainsi l'origine céleste de ses consolations (II Cor., I, 4).

C'est donc au 4e Dimanche de Carême que l'Église met en une particulière évidence cette vérité si méconnue pratiquement par tant de fidèles et cependant si importante, si indispensable à quiconque veut mener une vie chrétienne intégrale. Nous la trouvons d'abord exprimée sous forme déprécative, en quelques mots rapides et substantiels, dans la Collecte de ce jour : « Faites, s'il vous plaît, Dieu tout-puissant, qu'é-« tant justement affligés à cause de nos péchés, nous respi-« rions par la consolation de votre grâce. » Dans cette prière, qui résume toujours les fruits propres de chaque solennité,

les deux idées sont associées comme en un tout indissoluble et apparaissant bien avec leur dépendance mutuelle. Le chrétien pénitent chante encore la joie divine qui remplit son cœur, dans les magnifiques paroles de l'Introït, toutes gonflées d'enthousiasme et portées sur les ailes d'une mélodie éclatante : « Réjouis-toi, Jérusalem, et vous tous qui l'aimez, « rassemblez-vous ; unissez-vous à sa joie, vous qui avez été « dans la tristesse ; tressaillez d'allégresse, rassasiez-vous et « soyez consolés dans ses délices. » Suit le premier verset du psaume 121, le psaume par excellence de l'allégresse : « Je me « suis réjoui sous cette parole qui m'a été dite : Nous irons « dans la maison du Seigneur. » Ce psaume *Lætatus sum*, repris au Graduel, fonde donc notre joie chrétienne sur l'espérance. Quelle source, en effet, de consolation et de joie dans la promesse assurée que Dieu fait aux âmes fidèles, d'un bonheur, après la mort, indéfectible et absolu ! Au milieu des souffrances et des amertumes de notre vie nous n'y songeons pas assez : c'est pourquoi nous avons même de la peine à atteindre le minimum, exigé pour le salut, de résignation à la volonté divine. Si, répondant aux pressantes invitations de l'Église, nous songions plus sérieusement à la brièveté de l'existence terrestre et si nous portions davantage les regards de l'âme sur ces perspectives toutes proches d'éternelle béatitude, nos cœurs se dilateraient plus largement et nous pourrions à juste titre redire nous aussi et nous appliquer la parole de S. Paul : « Je surabonde de joie dans toutes nos tribulations. »

Mais, en réalité, le vrai principe de la joie spirituelle, le plus direct et le plus fécond, c'est la *charité*. L'amour est essentiellement générateur de vie et de bonheur. Quand un être a conquis et possède le bien qu'il aime, quand son amour est devenu l'*amor fruens* dont parle souvent S. Augustin, il se repose vraiment dans ce sentiment intime et apaisant de la joie. Et en définitive, la joie produite par l'espérance se réduit à celle de l'amour, car de celle-ci elle n'est que la préparation et l'ébauche. Ce que nous disons de la joie dans l'amour et par l'amour se vérifie surtout et même ne se vérifie réellement que dans l'ordre surnaturel. La charité chrétienne qui est en effet l'amour le plus fort, le plus pur, le plus noble qui soit, — et le seul qui soit digne de ce nom, — doit produire la plus grande somme possible de consolation et de joie. C'est pour-

quoi il n'y a de vrai bonheur que dans l'amour divin ; vérité courante et d'apparente banalité, mais si peu comprise par les âmes !... Dans un Office consacré à la joie spirituelle, l'Église ne saurait oublier ce haut enseignement. C'est pour nous le rappeler qu'elle a choisi l'Évangile de la multiplication des pains. Nous trouvons dans cette page de S. Jean la figure manifeste de l'Eucharistie. Or, l'Eucharistie est par excellence le Sacrement de l'amour. C'est pourquoi, dans toute âme bien disposée, la sainte Communion doit produire, en même temps qu'un accroissement de vie surnaturelle, un avant-goût des joies célestes, et cela même dans les plus grandes tristesses. Les premiers chrétiens, dont les Actes nous rapportent qu'ils prenaient cet aliment divin avec exultation, *sumebant cibum cum exultatione*, avaient compris pratiquement le sens élevé de cette doctrine.

La pénitence que l'Église nous impose pendant toute notre vie, et plus particulièrement pendant le Carême, est d'une pratique difficile et ardue. Elle répugne à ses tendances essentielles de notre nature, et, de plus, comme elle est un des moyens indispensables de salut, les ennemis de notre âme s'acharnent, par tous les moyens, à en détourner nos efforts. De ces ennemis, puissants et nombreux, il est souvent question dans la liturgie du Carême. Sans doute, il s'agit directement des ennemis mêmes de l'Homme-Dieu. Mais ces textes désignent également ceux que chacun de nous rencontre sur le chemin du Ciel. Ennemis que nous portons en nous-mêmes, d'abord : ennemis « domestiques » : nos passions et nos sens révoltés. Mais surtout ennemis invisibles qui rôdent et qui nous guettent « comme des lions prêts à nous dévorer » (I Petr., v, 8), à tous les carrefours de notre vie. Nous voulons parler des démons. Notre siècle est fort sceptique sur la réalité de leur action, volontiers il qualifie de faiblesse d'esprit ou de naïveté la croyance à ces esprits malfaisants. Et cependant cette croyance acceptée tout naturellement aux époques fortunées qui avaient gardé la plénitude du sens chrétien, fait partie intégrale du trésor des vérités révélées. Il y a « dans les airs », pour employer une expression de S. Paul qui y fait clairement allusion dans son Épître aux Éphésiens (ch. 2 et 6), des puissances vivantes, les unes bonnes, les autres mauvaises. C'est un fait bien établi et d'importance primordiale. Il implique des conséquences redoutables au point de vue de la con-

duite de notre vie spirituelle. Il serait insensé de n'en pas tenir compte, ou de n'y prêter qu'une vague attention.

L'Église ne laisse point prescrire une si grave erreur. La liturgie de ce temps nous rappelle à plusieurs reprises, d'une part, l'action malfaisante des démons, et, de l'autre, la vigilante protection de nos bons anges. Afin de nous mettre plus sûrement en garde contre les surprises des esprits infernaux, c'est au début même de cette période spécialement consacrée aux luttes de la volonté contre le mal, dès le premier dimanche, qu'elle nous signale, en des termes non équivoques, leur existence et leur puissance. Elle nous montre leur chef et leur « Prince » s'attaquant au Sauveur lui-même, et elle nous laisse le soin de conclure que sa hardiesse et celle de ses suppôts sera beaucoup plus grande encore lorsqu'il s'agira de tenter de faibles créatures comme nous. Si l'on veut donc, après une série de victoires remportées dans les multiples combats de la vie, conquérir la gloire finale du triomphe éternel, il importe avant tout de ne pas méconnaître la force de ses ennemis, et de se rendre un compte exact de ce qu'ils sont et de ce qu'ils peuvent. Gardons-nous de toute illusion et pénétrons-nous bien de ce fait que nous sommes environnés de multitudes d'anges déchus uniquement occupés des moyens de nous perdre.

Malgré leur haine et leur puissance, nous devons maintenir une confiance inébranlable en nos cœurs. Car Dieu a commandé à ses anges fidèles de veiller sur nous et de nous protéger : *Angelis suis Deus mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

La confiance en Dieu : c'est un des sentiments que la sainte Église nous recommande le plus instamment pendant le Carême. Elle use de toutes les ressources de sa liturgie pour prévenir le découragement qui pourrait s'emparer de nous devant la grandeur et le péril des tentations. L'Office de ce premier Dimanche est surtout instructif à ce point de vue. Il nous présente en un contraste saisissant le double aspect de notre vie militante : d'un côté, la lutte contre Satan, représentée dans l'Évangile de la Tentation, de l'autre la victoire par le secours des anges du Ciel si splendidement décrite dans le psaume du Graduel : « Celui qui s'abrite sous la protection « du Très-Haut repose à l'ombre du Tout-Puissant... Il te cou« vrira de ses ailes, et sous ses plumes tu trouveras un refuge. « Sa fidélité est un bouclier et une cuirasse... Le malheur ne

« viendra pas jusqu'à toi, aucun fléau n'approchera de ta « tente. Car il ordonnera pour toi à ses anges de te garder « dans toutes tes voies. Ils te porteront sur leurs mains, de « peur que ton pied ne heurte contre la pierre. Tu marche- « ras sur le lion et l'aspic, tu fouleras le lion et le dragon... » Voilà pour les luttes de l'avenir. Si violentes soient-elles, la grâce ne nous fera point défaut. Ayons seulement confiance : les promesses divines sont sans repentance et sans retour.

Notre confiance doit avoir aussi pour objet le passé. Le but principal du Carême est de purifier notre âme de toutes les fautes commises. Mais cette purification n'est possible que si notre repentir s'appuie sur la certitude de la miséricorde divine. Et voilà pourquoi c'est pour ainsi dire à chaque page de la liturgie quadragésimale que nous trouvons l'assurance et que nous entendons les appels de cette miséricorde infinie. L'Église, qui sait combien notre orgueil nous rend défiants vis-à-vis de Dieu, veut enraciner profondément en nos âmes cette doctrine si consolante du pardon. Elle choisit dans l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, les scènes ou les passages qui la mettent en un plus vif relief. Voici, par exemple au lundi de la première semaine une magnifique leçon prise dans le Prophète Ezéchiel : « Comme un pasteur visite « son troupeau, ainsi je visiterai mes brebis et je les délivre- « rai de tous les lieux où elles avaient été dispersées au jour « plein de nuage et d'obscurité... Je les mènerai paître dans « les pâturages les plus fertiles... J'irai à la recherche de ce « qui était perdu, je relèverai ce qui était tombé, je banderai « tout membre brisé, je fortifierai tout ce qui était faible... » Ne croirait-on pas entendre, plusieurs siècles à l'avance, dans ces paroles prophétiques, comme en un écho anticipé, l'enseignement qui tombera de la bouche même du Sauveur : « Si « un homme a cent brebis, et qu'une d'elles s'égare, ne laisse-t-il « pas dans la montagne les quatre-vingt-dix-neuf autres « pour aller chercher l'égarée ? » (Matth., XVIII, 12.) C'est encore dans les Offices du Carême que nous lisons les histoires et les paraboles évangéliques où se manifeste le mieux la miséricorde divine : l'Enfant prodigue, la Samaritaine, la Femme adultère. A ces traits se rattachent d'autres pages inspirées, comme la guérison de Naaman, la résurrection du fils de la Sunamite, etc., d'une application semblable quoique indirecte. Toute cette doctrine se trouve résumée dans la leçon

de la messe du vendredi des Quatre-Temps : « Si l'impie fait « pénitence de tous les péchés qu'il avait commis, s'il garde « tous mes préceptes,... il vivra certainement et il ne mourra « point. Je ne me souviendrai plus de toutes les iniquités qu'il « avait commises, il vivra par les œuvres de justice qu'il aura « faites. Est-ce que je veux la mort de l'impie? dit le Seigneur « Dieu ; ne veux-je pas plutôt qu'il se retire de sa mauvaise « voie et qu'il vive? » (Ezéch., XVIII).

Mais pour obtenir la double grâce du repentir et du pardon, il faut prier. La prière est indispensable. Elle est le premier agent de sanctification et de salut. C'est pourquoi le Carême est, par excellence, le temps de la prière. Il y en a, dans cette période, de merveilleusement belles. Elles sont pour la plupart empruntées au livre des Psaumes. Par exemple, les introïts des Dimanches. Il serait très intéressant et très profitable, si nous en avions la possibilité, de les étudier en détail et de suivre le mouvement ascensionnel de l'âme partant de sa misère et de son néant pour s'élever par l'ardeur de sa supplication jusqu'au trône de la miséricorde. C'est d'abord le rappel des promesses divines : « Il m'invoquera et je l'exaucerai... » Nous entendons ensuite des invocations d'une sincérité et d'une douceur qui ne peuvent qu'émouvoir le cœur de Dieu : « Cette clémence et cette miséricorde éternelle, nous « nous les rappelons, Seigneur... Mes yeux sont toujours tour- « nés vers Jehovah... J'ai élevé mon âme vers vous ; ô Dieu, « j'ai confiance en vous ; que je ne sois pas confondu... etc... » Du reste, les psaumes sont la formule « idéale » de la prière. Jamais la conscience humaine n'aurait trouvé de tels accents. Pourquoi donc tant de fidèles s'attachent-ils si exclusivement, dans leurs prières, à des formules humaines, quand ils peuvent exprimer à Dieu leurs besoins éternels par « les gémissements inénarrables » que l'Esprit-Saint lui-même lui fait entendre pour nous? (Rom., VIII, 26.) Les prières de l'Église, insérées dans les Offices du Carême, revêtent elles aussi une incomparable beauté et, en raison de leur origine même, nous sont le gage assuré des grâces du Ciel. Nous signalons, à titre d'exemple, les diverses collectes et oraisons et l'hymne des Vêpres : *Audi, benigne Conditor*, d'une onction si pénétrante.

De temps en temps, au cours de la liturgie de cette période, nous trouvons des prières qui ont pour objet le bien de la Cité et la prospérité de l'Église. En tenant compte des diffé-

rences inévitables, elles sont d'une application directe et aisée à l'époque troublée que nous traversons et à l'état de notre pays. Par exemple, la splendide supplication de Daniel : « Seigneur, notre Dieu, qui avez tiré votre peuple de la terre « d'Égypte par la force de votre bras et qui, en le faisant, vous « êtes acquis une gloire qui dure jusqu'aujourd'hui ; nous « avons péché, Seigneur... Détournez votre colère et votre « fureur de Jérusalem, votre cité, et de votre montagne sainte. « C'est à cause de nos péchés et des iniquités de nos pères que « Jérusalem et votre peuple sont en opprobre aujourd'hui à « toutes les nations qui nous environnent... Faites paraître « votre face sur votre sanctuaire abandonné... Ce n'est point « par confiance à notre justice que nous humilions nos prières « devant votre face, mais c'est en songeant à la multitude de « vos miséricordes... » Qu'à vingt-cinq siècles de distance, cette prière, toujours vivante, jaillisse encore de notre cœur et de nos lèvres pour les nations qui oublient Dieu et pour la sainte Église dédaignée ou persécutée.

Fr. M.-Fr. Cazes, O. P.

La construction ascétique de saint Augustin

La Perfection

L'enchaînement des dons du Saint-Esprit, des béatitudes qui en sont l'efflorescence et même des demandes du *Pater* qui s'y entrelacent, exprime le progrès vital de l'ascétisme dans l'âme chrétienne qui, grâce aux impulsions du Saint-Esprit, se dégage de l'obsession des vices, profite dans l'acquisition des vertus et monte par les exercices purifiants de la vie active aux sommets de la vie illuminative et unitive. Nous avons exposé dans un premier article ces données fondamentales de saint Augustin, qui ne semblent pas pouvoir être contestées.

Le saint Docteur reprend les mêmes pensées sous une forme un peu différente dans ses controverses avec les pélagiens. Il agite la question capitale de la perfection réalisable ici-bas. Les pélagiens prétendaient que l'homme pouvait s'élever par lui-même, c'est-à-dire par les seules forces de la nature, à un état de perfection absolue comportant pleine immunité vis-à-vis du péché. Saint Augustin convenait qu'un état de perfection était proposé par Dieu dès cette vie aux efforts de l'homme ; mais il établissait d'après l'Écriture que l'homme ne saurait le réaliser sans le secours de la grâce, et de plus que cette perfection, qui n'exclut pas totalement le péché, n'est jamais qu'une perfection relative. Jusqu'à quel point s'étend celle-ci ? quel est le cadre qu'elle est appelée à remplir ? aucune question dont la solution soit plus nécessaire pour la bonne direction de l'ascétisme.

On peut ramener à quatre chefs les conclusions de saint Augustin :

1° Il n'y a pas d'immunité complète du péché ici-bas.
2° Il n'y a pas de perfection absolue ici-bas.
3° La perfection réalisable dans la vie présente.
4° Lutte décisive contre l'orgueil : humilité et charité.

I. — Pas d'immunité complète vis-a-vis du péché.

Le caractère de la vie présente est la lutte contre le péché. Saint Paul écrivait aux Hébreux : « Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang, en luttant contre le péché » (*Heb.* xii, 4), Comme s'il eût dit : « Il vous faudra en venir là, car c'est une lutte à mort, pas de quartier : ou vous tuerez le péché, ou le péché vous tuera. »

En cette lutte, la grâce de Dieu nous donne la victoire ; mais elle ne va pas sans que nous recevions quelques blessures. Malgré que nous ne voulions pécher en rien, nous péchons ; la complète immunité vis-à-vis du péché n'existe pas ici-bas. Mettons cette vérité en pleine lumière.

*
* *

Adam avait été créé avec le pouvoir de ne pas pécher : sa nature, saine, droite, intègre, pleine de force, parfaitement équilibrée, était capable par elle-même, quoique non pas sans un secours de Dieu, de persévérer dans le bien reçu en repoussant les atteintes du mal.

Il tomba très librement dans le péché ; et par suite il perdit, lui et ses enfants, le pouvoir de ne pas pécher : l'homme encourut la servitude du péché, en ce sens que, laissé à lui-même, il est entraîné à le commettre par le penchant au mal qui est en lui.

Le voilà régénéré par la grâce ; il échappe à cette honteuse servitude : jouit-il toutefois d'une pleine immunité vis-à-vis de tout péché ? Non, répond la tradition de l'Église : le juste lui-même pèche, et même sept fois le jour ; il ne peut éviter entièrement le péché véniel. Ce reste de servitude ne lui permet pas d'oublier l'esclavage du péché mortel dont la grâce de Dieu l'a libéré.

L'Église excepte de cette loi humiliante la Sainte Vierge, de laquelle saint Augustin disait : « Toutes les fois qu'il s'agit de péché, je ne veux pas qu'il soit fait mention de Marie » (*De Nat. et Grat.* 42). Préservée du péché originel, elle était ornée de cette belle intégrité de nature qui permet d'éviter toute

faute, même la plus légère : et elle l'a évitée par une merveilleuse fidélité à Dieu.

Mais, à part elle, tous les saints unanimement se proclament pécheurs, tous s'écrient : « Si nous disons que nous n'avons pas de péchés, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous. » (I *Joan.* 1, 8). Cette déclaration est formelle : pour être dans la vérité, il faut reconnaître que nous péchons tous.

Quel est celui, parmi les saints, qui se croirait autorisé à décliner la demande du Pater : *Pardonnez-nous nos offenses*? Le baptême a été reçu, pleine rémission des péchés antérieurs a été faite; et néanmoins l'Église fait répéter à tous ses enfants l'invocation quotidienne, *Pardonnez-nous nos offenses*. C'est que tous ont besoin de ce remède de la prière et du pardon pour leurs fautes quotidiennes : pour légères qu'elles soient, elles existent, nul ne peut sans témérité s'en dire exempt.

***

Une partie de la controverse entre saint Augustin et les pélagiens roulait sur ce thème : L'homme en cette vie peut-il être sans péché? Les Pélagiens l'affirmaient, en disant que le libre arbitre possède en lui-même, et d'après son concept, le pouvoir d'éviter tout péché. Saint Augustin niait que le libre arbitre, affaibli et incliné au mal par la faute originelle, eût ce pouvoir. Car, lorsque nous demandons à Dieu qu'il *ne nous laisse pas succomber à la tentation*, nous implorons le secours de sa grâce pour ne pas pécher; donc ce secours est nécessaire. Mais, en fait, Dieu nous donne-t-il par sa grâce de ne pas pécher? Dans ses premiers écrits, saint Augustin laissait la question indécise; mais plus tard il enseigna que le secours de la grâce, pour éviter le péché, ne va pas jusqu'à nous donner d'éviter tout péché : ce pouvoir de ne jamais pécher supposerait une restitution de l'intégrité de la nature, qu'il n'est pas dans l'intention de Dieu d'opérer en nous ici-bas.

L'homme, dit le saint Docteur, ne peut pas s'abstenir de tout péché, à cause *des restes de vétusté*, qu'il traîne avec lui. (*De Pecc. mer. et remiss.*, lib. II, 10) (1). L'homme est renouvelé

(1) Saint Thomas dit de même que l'homme juste ne peut éviter tout péché véniel, *propter corruptionem appetitus sensitivi*. C'est le *per reliquias vetustatis* de saint Augustin.

par le baptême, en ce sens qu'il y reçoit un principe de rénovation complète et d'incorruption ; mais la vétusté d'Adam demeure dans les appétits inférieurs, et un moment ou l'autre elle y produit le péché, quand la raison n'est pas assez vigilante pour en réprimer aussitôt les mouvements déréglés.

Saint Augustin donne encore cette explication très profonde. Là où il y a péché, dit-il, il y a défaillance de volonté. D'où provient cette défaillance ? De l'ignorance et de l'infirmité, qui sont notre lot en cette vie. Du péché originel, même remis au baptême, il reste dans notre esprit une obscurité, qui nous empêche de discerner clairement la volonté de Dieu en bien des choses ; il reste dans notre volonté une faiblesse qui fait que nous ne résistons pas tout de suite et assez vivement à l'attrait du mal, soit une insensibilité qui nous rend trop lents pour nous affectionner au bien. La grâce de Dieu est bien là pour nous éclairer sur ce que Dieu demande de nous, ou pour nous inspirer la répulsion du mal et la délectation du bien ; mais nous ne recourons pas à elle assez promptement, nous ne nous appuyons pas sur elle assez fortement.

En plusieurs endroits de ses livres, le saint détaille quels sont les péchés qui peuvent se glisser dans les âmes justes. Il se forme l'idée d'un état de justice, dans lequel l'âme, sans aimer encore Dieu d'une façon parfaite, ne consentirait pourtant à aucun attrait peccamineux, « comme l'œil corporel ne se plaît en aucune façon dans les ténèbres, encore qu'il ne puisse fixer une lumière éblouissante ». De la sorte, quoique n'ayant pas la perfection absolue, elle vivrait pourtant sans péché. Le saint Docteur prononce qu'un tel état n'est pas possible, à cause du dérèglement de nos facultés. « Quel est, dit-il, le saint qui ne consent pas quelquefois dans les choses légères à une délectation illicite, prêtant l'oreille à une parole qu'il ne convient pas d'entendre, se laissant aller à dire quelques mots qu'il faudrait retenir, désirant que fût permise une chose qui plaît ? » (*De Sp. et Litt.* 65). Ailleurs il montre comment le péché se glisse même dans les œuvres qui sont dignes de récompense : par un manque de modération dans l'usage du permis, par l'indiscrétion dans certaines œuvres de miséricorde, par un peu de dégoût qui nuit à la charité ou à la joie spirituelle avec laquelle il faut donner, par le relâchement dans la prière. Retenons ces traits subtils, qui nous font toucher du doigt les points par où le péché s'insinue dans les âmes

mêmes qui n'en voudraient à aucun prix (*De Perfec. Just.*, 18).

« En résumé, dit le saint, l'homme ne saurait tenir de lui-même le privilège de ne pas pécher ; il pourrait le tenir du Saint-Esprit qui lui est infusé ; en fait, le Saint-Esprit ne l'en gratifie pas. Qui donc nierait que Dieu puisse consumer entièrement la vétusté de l'homme qui le fait pécher, et le revêtir d'incorruption dès cette vie, en sorte qu'il contemple Dieu partout présent, comme les saints le contemplent dans le ciel mais sans aucun voile ? Il pourrait, s'il le voulait, opérer cette merveille : pourquoi ne l'opère-t-il pas ? Les hommes se le demandent ; mais qu'ils prennent garde qu'ils sont des hommes ! » (*De Sp. et Litt.*, 66).

Comment ne pas admirer la pénétrante analyse de saint Augustin ? Supposez un être humain dans lequel Dieu ait consumé la vétusté de l'Adam antique, un être qui soit maintenu par la grâce et qui se maintienne lui-même dans une continuelle adhérence à son Créateur : cet être ne pécherait pas, il serait parfait. Or cette immunité et cette perfection ne sont pas chimériques, elles ont été réalisées en Marie ; et plusieurs saints, tel saint Jean-Baptiste, tel saint Joseph (pour citer les plus signalés), ont été si favorisés par la grâce qu'ils en ont certainement approché.

Terminons cette étude sur la peccabilité humaine par une pensée très consolante de saint Augustin. « De ce que l'homme ne peut vivre sans péché, il ne faudrait pas conclure qu'il ne puisse mourir sans péché : car par l'encens spirituel brûlé chaque jour de l'oraison dominicale, la faute légère qu'il encourt est aussitôt effacée. » (*De Nat. et Grat.*, 41.)

D'être pécheur, cela nous conduit à Jésus-Christ, cela nous contraint de nous fondre en Jésus-Christ qui a dit : « Je suis venu appeler non les justes, mais les pécheurs. »

II. — Pas de perfection absolue ici-bas.

La perfection absolue ne saurait exister ici-bas. Cette proposition est rendue évidente par la thèse précédente, à savoir que nous ne saurions vivre sans péché sur cette terre d'épreuve. La perfection absolue exclut le péché.

L'apôtre saint Paul déclare avec force « qu'il n'est pas parfait ». Et pourquoi ? Parce qu'il n'est pas arrivé au but vers lequel l'incite le Christ Jésus. « Je n'estime pas que je l'aie saisi, ce

but : une seule chose m'importe : oubliant ce qui est derrière moi, me penchant vers ce qui est devant (dans l'attitude d'un coureur), je fais effort pour atteindre au but qui m'est proposé, pour gagner la récompense en vue de laquelle Dieu m'a appelé d'en haut dans le Christ Jésus. Nous tous, ajoute-t-il, qui sommes parfaits, soyons dans ce sentiment. » (*Phil.*, III, 12-15).

Ainsi la perfection absolue consiste dans l'arrivée au terme vers lequel Dieu nous incite ; il faut y courir de toutes ses forces ; et y courir ainsi, c'est déjà une perfection.

S'il n'y avait pas une perfection relative à la vie présente, Notre-Seigneur ne nous dirait pas dans l'Évangile : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » (*Mat.* V, 48). Et l'Apôtre ne répéterait pas à ses fidèles, en plusieurs endroits de ses Épitres : *Soyez parfaits !* (I *Cor.* I, 10 — II *Cor.* XIII, 11 — *Eph.* VI, 13). Or cette perfection est une tendance énergique, soutenue, vers la suprême perfection de la vie future.

Scrutons plus en détail ce qu'est la perfection en elle-même, ce qu'elle peut être dans la vie présente, ce qu'elle sera dans la vie future.

*
* *

La perfection peut se définir : Le plein épanouissement d'un être par l'application de toutes ses facultés avec toutes leurs énergies à leur légitime objet connu et possédé ; en un mot, c'est sa mise en possession de la fin pour laquelle il a été créé.

En ce sens la perfection n'est évidemment pas de la vie présente ; elle n'existait même pas pour Adam au paradis terrestre, car il n'était qu'en chemin pour arriver à sa fin, il n'en était pas encore en possession.

Et néanmoins Adam était parfait, parce qu'il était droit, et que toutes les puissances de son âme tendaient vers Dieu. Il ne manquait rien à sa perfection, en tant qu'elle était perfection de la voie et non du terme.

Aujourd'hui, cette perfection, cette harmonie est brisée. La grâce nous rend notre tendance vers Dieu. Mais il y a en nous — suivant une expression de saint Augustin (1) — *claudication*,

(1) Saint Augustin emploie cette comparaison en son traité *de la Perfection de la Justice* (4, 5, 6) dont nous nous inspirons principale-

par suite de la convoitise de la chair contre l'esprit. Nous reprenons vers Dieu notre élan, nous courons même, mais comme en boitant plus ou moins. C'est une imperfection devenue en nous congénitale. Toute la perfection qu'il nous est donné d'avoir, c'est de mettre à la poursuite du but toutes les forces dont nous disposons.

Quel est le moteur de l'âme en cette poursuite? C'est évidemment la charité. Elle seule détourne des biens inférieurs, et nous fait tendre vers Dieu comme vers le vrai bien.

Or, dit saint Augustin, la charité ne peut se saisir purement et simplement des affections de l'âme pour les tourner vers Dieu ; il faut préalablement qu'elle les guérisse d'une sorte de langueur maladive et qu'elle les assainisse ; et alors seulement elle les porte puissamment vers Dieu. Elle est comme la flamme qui s'attaque à du bois vert ; elle ne peut du premier coup y mettre le feu ; il est nécessaire qu'au préalable elle le dessèche, pour que, pénétré de ses ardeurs, il ne fasse plus avec elle qu'un foyer incandescent.

Ce travail de sanation des affections de l'âme, pour les dessécher de toute humeur vicieuse, ne se fait que très lentement ; et même il dure toute la vie. L'âme, spécialement dans les premiers temps de sa conversion, doit s'y employer avec assiduité ; elle est encore très imparfaite, qu'elle le reconnaisse très humblement, elle en est à cette période de la vie spirituelle qu'on nomme purgative.

Lorsque la charité l'a définitivement emporté en elle sur la cupidité s'exprimant par la triple concupiscence, l'âme a besoin d'être fortement éclairée et illuminée, pour connaître Dieu de mieux en mieux ainsi que toute l'étendue des devoirs qu'elle a à remplir vis-à-vis de lui ; l'accroissement de la connaissance est nécessaire à l'accroissement de l'amour. En cette période qualifiée illuminative, l'âme est en progrès vers la perfection ; elle ne l'a pas encore atteinte.

L'a-t-elle atteinte, quand elle est arrivée à cette forme supérieure de vie spirituelle que l'on appelle unitive, parce qu'elle

ment en notre étude. Il la reprend en son traité *Des Noces et de la Concupiscence* (Lib. I, 81), mais dans un sens plus restreint, en l'appliquant à la concupiscence, qui se trouve comme disciplinée dans le mariage et, sans cesser d'être un mal en elle-même, est ramenée à un but honnête.

comporte une adhérence plus complète à Dieu des puissances intérieures désormais purifiées et illuminées? Oui, on peut dire qu'en cet état si désirable, elle réalise, avec des degrés, la somme de perfection accessible dans la vie présente ; mais ce n'est point la perfection absolue.

Pourquoi? Parce que, comme nous l'avons dit précédemment, la vétusté d'Adam n'est pas entièrement consumée. Quelque progrès que nous fassions dans la répression des appétits charnels, notre chair reste toujours en cette vie la chair de péché léguée par Adam ; et, pour être comprimées et mortifiées, ses convoitises ne sont pas totalement éteintes.

Aussi bien, notre connaissance de Dieu, même augmentée chaque jour de clartés nouvelles, demeure toujours imparfaite, relativement à la connaissance de la vie future. « Nous connaissons en partie, dit l'Apôtre, et en partie nous prophétisons : mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel sera éliminé. » (I *Cor.* XIII, 10). L'Apôtre oppose la connaissance et la prophétie ; la première, qui est la claire vue des choses ; la seconde, qui certifie l'existence de choses cachées. Ici-bas, les deux modes de connaissance se juxtaposent dans notre esprit ; Dieu se révèle à nous, tout en restant impénétrable. Dans la vie future, il se manifestera sans obscurité. Or, saint Augustin revient souvent sur cette pensée : Qu'il nous est impossible d'aimer autant Dieu encore caché à notre esprit, que si nous le voyions tel qu'il est. » (*Contra duas Ep. Pel.*, III, XXI). De la connaissance imparfaite ne saurait sortir un amour absolument parfait.

L'Apôtre assimile l'état de la vie présente à un état d'enfance. « Quand j'étais enfant, dit-il, je parlais en enfant, j'appréciais en enfant, je connaissais en enfant ; étant devenu homme, j'ai mis de côté tout ce qui est dû l'enfance. Nous voyons maintenant comme dans un miroir et par énigme ; alors nous verrons face à face. Maintenant je connais partiellement ; alors je connaîtrai comme je suis connu. » (I *Cor.* XIII, 11-12).

Nous pouvons ici-bas avoir la perfection compatible avec l'enfance ; nous n'aurons qu'au ciel la perfection proprement dite, la perfection de l'âge mûr.

*
* *

En somme, il faut s'entendre sur les termes usités de vie purgative, vie illuminative, vie unitive. La première persiste

dans les deux suivantes ; et la seconde, qui commence avec la première, accompagne la dernière. L'âme a toujours besoin de se purifier davantage, alors même qu'elle est illuminée de riches clartés et déjà intimement unie à Dieu. De même, dès ses débuts dans la vie spirituelle, elle est éclairée des lumières de la foi, et ces lumières sont appelées à croître toujours tant qu'elle fournit sa carrière terrestre ; plus elle s'unit à Dieu, plus elle s'illumine intérieurement, et cette illumination grandissante la fait monter à une union toujours plus parfaite. Donc les trois vies s'entrelacent pour ainsi dire ; quelle est la note exacte qui caractérise chacune d'elles ?

La première est une charité commençante, en état de lutte contre la cupidité et les convoitises qui voudraient ressaisir leur empire sur l'âme.

La seconde est une charité progressive, dont le principal effort est de mieux connaître pour arriver à mieux aimer.

La troisième est une charité en voie de consommation, par l'apaisement des passions, et la pénétration des mystérieuses grandeurs et amabilités de Dieu.

Arrêtons-nous à cette dernière phase, qui marque la perfection réalisable ici-bas.

(*A suivre.*)

Dom Bernard Maréchaux, O. S. B.,
Abbé de la Congrég. Olivét.

TEXTES ANCIENS

Les pages qui suivent sont empruntées au livre des *Révélations* de sainte Gertrude ou *Héraut de l'amour divin*. Ce livre fut composé entre les années 1289 et 1302. La sainte ne le rédigea pas elle-même en entier : une bonne partie a été rédigée par une de ses confidentes intimes, qui écrivait sous sa dictée ; c'est le cas en particulier pour les chapitres que nous présentons au lecteur. On y retrouvera l'âme ardente et forte de la glorieuse fille de saint Benoît : on y verra surtout quels sentiments la liturgie de la fin du Carême éveillait en cette amante passionnée du Sauveur qui mérita de recevoir en son cœur les stigmates de la Passion.

Le Père Faber a bien marqué le caractère dominant de la spiritualité de sainte Gertrude : « Nul ne peut lire, dit-il, les écrivains spirituels de l'ancienne école de saint Benoît, sans remarquer avec admiration la liberté d'esprit dont leur âme était pénétrée. Sainte Gertrude en est un bel exemple ; elle respire partout l'esprit de saint Benoît. L'esprit de la religion catholique est un esprit facile, un esprit de liberté ; et c'était là surtout l'apanage des Bénédictins ascétiques de la vieille école. Les écrivains modernes ont cherché à tout circonscrire, tout resserrer, et cette déplorable méthode a causé plus de mal que de bien » (*Tout pour Jésus*, ch. VIII, § 8). Et le pieux auteur termine par ces mots : « Oh ! plût à Dieu que sainte Gertrude pût revenir sur la terre, pour être ce qu'elle y fut autrefois, le docteur et le prophète de la vie intérieure. »

La Passion du Seigneur

Dimanche de la Passion

Le dimanche *Judica* (1) elle s'était offerte tout entière corps et âme au Seigneur pour souffrir, en l'honneur de sa Passion, tout ce qu'il plairait à la divine volonté de lui envoyer ; et il lui sembla que le Sauveur, dans sa bonté, acceptait cette offrande avec une joie inexprimable. Elle se mit alors, sous l'inspiration de la grâce, à saluer du plus intime de son âme chacun des membres très saints qui, pour notre salut, supportèrent tant de tourments pendant la Passion. Chaque fois qu'elle saluait un de ces membres, il s'en échappait aussitôt une splendeur divine qui venait illuminer son âme ; et dans cette splendeur, elle recevait communication de l'innocence que le Seigneur avait acquise à son Église par les souffrances de ce membre.

Quand elle fut ainsi toute pénétrée de lumière et parée d'innocence, elle dit : « O mon Seigneur, enseignez-moi comment, avec cette innocence que votre bonté toute gratuite m'a conférée, je pourrai célébrer dignement votre sainte Passion. » Le Seigneur répondit : « Rappelle-toi souvent avec reconnaissance et compassion l'angoisse dans laquelle moi, ton Créateur et ton Maître, j'étais plongé pendant mon agonie, alors que je priais avec insistance et que, sous la véhémence de mon désir et de mon amour, j'arrosais la terre d'une sueur de sang. Puis, en union avec cette soumission qui me faisait dire à mon Père : « Père, que votre volonté se fasse et non la mienne », remets entre mes mains toutes tes œuvres et tout ce qui te concerne. Accueille toutes choses, prospérité ou adversité, comme un message de mon amour, qui te les envoie pour ton salut. Reçois la prospérité avec reconnaissance, en pensant à l'amour avec lequel je condescends à ta faiblesse : car si je te procure la joie, c'est pour t'apprendre à penser et à aspirer au

(1) Dimanche de la Passion. On sait que dans le langage liturgique on désigne ordinairement les dimanches par le premier mot de l'Introït de la messe.

bonheur éternel. En considération du même amour, accepte aussi l'épreuve : c'est ma tendresse paternelle qui te l'envoie, pour te permettre d'acquérir par là les biens du ciel.

A la messe, comme on lisait ce passage de l'Évangile : « Tu es possédé du démon » (1), profondément émue de l'injure faite à son Maître, et ne pouvant supporter que le Bien-Aimé de son âme entendît d'aussi indignes outrages, elle s'empressa, dans l'ardeur de son amour, de lui offrir cette amende honorable : « Salut, perle vivifiante de la splendeur divine ; salut, fleur immortelle de la dignité humaine, très aimable Jésus : vous êtes mon suprême et unique recours. » Le Seigneur, qui ne se laisse jamais vaincre en bonté, voulut la payer de retour, et, s'inclinant vers elle, il la caressa et murmura à l'oreille de son âme ces très douces paroles : « Je suis ton Créateur, ton Rédempteur, Celui qui t'aime : pour te donner part à ma propre béatitude je t'ai acquise au prix de ma mort. » A ce spectacle, tous les saints du ciel, comme ravis d'admiration devant une telle condescendance de la part du Seigneur, bénirent Dieu de ce qu'il daignait s'incliner ainsi vers cette âme.

*
* *

Dimanche des Rameaux

Le dimanche des Rameaux, au milieu de l'office, on l'invita à aller prendre quelque nourriture pour refaire ses forces, car elle était épuisée. Mais repoussant cette idée avec énergie, elle déclara qu'elle ne romprait point le jeûne avant d'avoir entendu le récit de la Passion. Pourtant, suivant sa coutume, elle voulut demander au Seigneur ce qu'il fallait faire. Le Seigneur répondit : « Prends cette réfection, ma bien-aimée, en union avec l'amour par lequel moi, ton divin Amant, j'ai refusé de boire, après l'avoir goûté, le vin mêlé de myrrhe et de fiel que l'on me présentait. » Aussitôt elle inclina sa volonté en rendant grâces au Seigneur. Celui-ci lui montra alors son Cœur en disant : « Il est écrit dans l'Évangile : *Lorsqu'il y eut goûté, il n'en voulut point boire* (2). Regarde ce Cœur : tu y verras

(1) Joann., VIII, 48.
(2) Matth., XXVII, 34.

gravé le désir qui me fit refuser ce breuvage pour te permettre de le prendre. Prends-le donc en toute sécurité : en médecin expérimenté j'y ai goûté d'abord et je l'ai transformé ainsi en boisson salutaire pour toi. Ce vin mêlé de myrrhe et de fiel avait pour but de hâter ma mort ; aussi n'ai-je pas voulu le boire, parce que je voulais beaucoup souffrir pour les hommes. Mais toi, au nom du même amour, fais le contraire : prends tous les soulagements qui te sont nécessaires, afin de vivre plus longtemps à mon service. Rappelle-toi la coupe qui me fut présentée : en souvenir du vin qu'elle contenait, accepte tous ces soulagements avec joie et pour ma plus grande gloire ; en mémoire de la myrrhe qui y était mêlée, reçois-les dans l'intention de pouvoir souffrir plus longtemps pour mon amour. Enfin en considération du fiel dont on voulut m'abreuver, résigne-toi à demeurer volontiers, sur la terre, en cette vallée de larmes, et à être privée, aussi longtemps qu'il me plaira, des joies célestes que tu goûteras près de moi. Quand les soulagements sont pris dans cette intention, ils ont pour moi le même effet que si un ami acceptait de boire tout le fiel présenté à son ami, et lui offrait en échange le nectar le plus exquis. »

Elle se mit alors en devoir de prendre quelque nourriture. Chaque fois qu'elle prenait quelque chose, elle disait en son cœur : « Que la vertu de votre divin amour, ô très aimable Jésus, m'incorpore toute à vous. » De même, en buvant : « Répandez et conservez en moi, ô doux Jésus, l'effet de cette charité qui dominait si parfaitement en votre âme, qu'elle vous fit refuser sur la croix le breuvage destiné à hâter votre mort, afin de souffrir davantage pour nous ; que cet amour pénètre toute ma substance et qu'il s'infiltre dans toutes les facultés, les sentiments et les mouvements de mon âme et de mon corps, pour votre gloire éternelle. »

Pendant la lecture de la Passion, quand on fut arrivé au passage : *Emisit spiritum* (1), elle se prosterna en terre, et adressa au Seigneur cette prière enflammée : « Me voici, devant vous, ô mon Seigneur, prosternée de tout mon corps : au nom de cet amour qui vous entraîna à la mort, vous qui donnez vie à toute créature, faites mourir en mon âme tout ce qui

(1) Matth., xxvii, 50. Dans les monastères, toute la communauté se prosterne à ce moment avec le prêtre.

peut vous déplaire. » Le Seigneur répondit : « Comme si tu devais rendre le dernier soupir, exhale en ce moment tous les défauts et les vices que tu voudrais voir mourir en toi ; puis, attirant en ton âme mon souffle divin, aspire à toi tout ce que tu souhaites posséder de mes vertus et de ma perfection (1). Ce que tu auras ainsi chassé de ton cœur te sera pardonné, et ce que tu y auras attiré par le désir, tu en obtiendras l'effet salutaire. Chaque fois qu'à l'avenir tu travailleras à vaincre ces défauts ou à acquérir ces vertus, tu recueilleras un double fruit : celui de ma Passion et celui de ta victoire. »

Après le dîner, comme elle s'était étendue sur sa couche pour reposer ses membres fatigués et moins pour dormir que pour échapper à des visites importunes, elle dit au Seigneur : « Voici, ô mon Dieu, qu'en souvenir de la prédication à laquelle vous vous êtes livré aujourd'hui dans le temple, je m'éloigne de toute créature et désire être attentive à vous seul, afin que vous parliez à mon âme ! » Le Seigneur répondit : « Comme la Divinité s'est reposée en mon Humanité, de même elle trouve ses délices à se reposer dans ta lassitude. » Et comme elle s'aperçut qu'on évitait de troubler son repos parce qu'on la croyait endormie, elle demanda au Seigneur si elle devait faire savoir qu'elle ne dormait pas, pour ne pas contrarier ceux qui voudraient la voir. Le Seigneur répondit : « Non. Laisse-les faire un acte de charité et mériter ainsi la récompense que je serai si heureux de leur accorder. » Puis le Seigneur ajouta : « Voici deux points que je présente à ta méditation, pour qu'en t'y exerçant tu arrives à monter toujours plus haut : Considère que l'homme ne peut rien accomplir de plus utile en cette vie, que de se fatiguer à mon service (car ma Divinité y trouve son repos) et de se dépenser aux œuvres de charité à l'égard du prochain. »

***

Jeudi-Saint

En la fête de la Cène du Seigneur, comme elle s'était recueil-

(1) Le meilleur et le tout premier moyen de se débarrasser de ses défauts et d'acquérir les vertus, c'est de désavouer les uns et de deman-

lie tout entière pour vaquer uniquement à Dieu, le Seigneur se présenta à elle tel qu'il était sur la terre en ce jour, à la veille de son immolation.

Toute cette journée, elle le vit comme en proie aux angoisses de la mort : Sagesse éternelle du Père, il connaissait d'avance, comme s'il se fût agi de choses passées, toutes les souffrances qui allaient fondre sur lui; nature d'une délicatesse exquise, il savourait à chaque instant toute l'amertume de la mort, tandis que la pâleur de ses traits et les frissons de ses membres manifestaient l'angoisse qui l'étreignait. A cette vue, elle éprouva dans son âme le retentissement d'une telle douleur, et fut prise d'une si grande compassion que, si elle avait possédé la puissance de mille cœurs, elle l'eût épuisée tout entière en ce jour à compatir aux souffrances de Celui qui l'avait aimée à ce point. Elle comprit que les battements violents de son cœur, provoqués tout à la fois par l'ardeur de son amour et l'angoisse de la mort, frappaient à coups redoublés le Cœur de Jésus si doux et rempli de béatitude, et telle était l'impétuosité de ces battements qu'elle était près de défaillir.

Alors le Seigneur lui dit : « Les angoisses, les souffrances, les amertumes qu'au temps de ma vie mortelle j'endurais en mon corps pour l'amour des hommes, je les ai éprouvées aujourd'hui en ton cœur qui, au souvenir de mes souffrances, a été ému d'une telle compassion. En récompense et pour l'accroissement de ton éternelle béatitude, je te donne tout le fruit de ma sainte Passion et de ma précieuse mort. De plus, chaque fois qu'en n'importe quel lieu l'on adorera le bois de la Croix, instrument de mon supplice, tu recevras le fruit de ma profonde compassion que tu m'as témoignée aujourd'hui, et ton cœur y aura part aussi bien que ton âme. Enfin, quelle que soit la cause pour laquelle tu me prieras à l'avenir, je m'y montrerai favorable, et toujours tu verras ta prière couronnée de succès. » Le Seigneur continua : « Toutes les fois que tu voudras prier à une intention, prends mon Cœur que je t'ai donné si souvent comme gage de notre mutuelle tendresse, et t'unissant à l'amour qui m'a fait prendre un cœur de chair pour le salut des hommes, présente-moi ce Cœur pour que j'y puise les grâ-

der les autres au Seigneur, dans une prière humble et confiante. La lutte et l'effort personnel sont nécessaires, mais ils ne viennent qu'ensuite.

ces que je distribuerai à tes clients. N'est-ce pas ainsi que l'on présente à un riche son coffre-fort, pour qu'il y prenne les présents destinés à ses amis? »

Elle demanda encore au Seigneur : « Mon Sauveur, enseignez-moi comment vous invoquiez votre Père durant votre agonie. » Le Seigneur répondit : « Je lui disais sans cesse : « O mon tout, principe et soutien de tout mon être » (1).

A la messe, au moment où la communauté allait communier, le Seigneur Jésus lui apparut pendant le silence des mystères; il était, non pas assis sur un trône, mais étendu à terre comme s'il allait rendre le dernier soupir, et tellement privé de forces, qu'en le voyant elle fut émue jusqu'au fond de l'âme et sur le point de défaillir. Il demeura ainsi étendu jusqu'au moment où les Sœurs allèrent communier. Alors, dans une vision admirable, elle vit le prêtre soulever le Corps sacré du Seigneur dont la taille dépassait pourtant de beaucoup la sienne, et porter ainsi celui qui non seulement le portait lui-même, mais qui porte toutes choses par la parole de sa puissance (2). En même temps elle comprit, avec un sentiment de tendre compassion, que cette extrême faiblesse manifestée par le Fils du Dieu tout-puissant, exprimait l'excès et la véhémence de son amour; semblable à Benjamin adolescent, l'amour l'avait ravi dans une sorte d'ivresse (3), tant étaient grandes les délices qu'il éprouvait au moment de s'unir par la communion aux âmes qui lui étaient si chères. Comme un corps sans souffle et qui n'a plus la force de se mouvoir, il se laissait porter et manier par les mains du prêtre.

Elle avait pour la Passion une dévotion toute particulière : sans cesse elle en occupait son esprit, la contemplant avec amour et ne pouvant pour ainsi dire en détacher sa pensée. C'était comme un miel à sa bouche, une mélodie pour son oreille, une jubilation pour son cœur. C'est pourquoi, la veille du Vendredi saint, quand elle entendait à Complies le son de

(1) Le texte latin porte : *O integritas substantiæ meæ*, littéralement *O intégrité de ma substance*. Nous n'avons pu exprimer l'idée que par une périphrase.

(2) Hebr., I, 3.

(3) Allusion à ce verset du Ps. 67 : « Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu ».

la tablette qui signalait le commencement de l'office, tout son cœur était ému. Comme si on lui eût annoncé l'ami le plus cher et le plus intime, et qu'elle se fût hâtée d'accourir pour assister à son trépas, elle s'empressait de rentrer en elle-même pour méditer la Passion du Seigneur et compatir avec tendresse aux souffrances de son Bien-Aimé, acquittant ainsi la dette de son très fidèle amour envers celui qui avait souffert pour elle. Toute la journée du Vendredi-Saint, et même celle du Samedi, son âme adhérait tellement à l'âme de son Bien-Aimé, qu'il lui devenait presque impossible d'appliquer ses sens aux choses extérieures. Cependant, s'il s'agissait d'accomplir quelque œuvre de charité, elle retrouvait aussitôt toute sa liberté et s'y dévouait sans hésitation, chaque fois que l'occasion s'en présentait : preuve évidente que l'hôte qu'elle tenait si étroitement embrassé dans la demeure de son âme, était bien celui de qui S. Jean disait : « Dieu est charité. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et sa charité en nous est parfaite (1). »

*
* *

Vendredi-Saint

Un jour de Vendredi-Saint, vers l'heure de Prime, comme elle rendait au Seigneur de ferventes actions de grâces de ce qu'il s'était abaissé jusqu'à vouloir comparaître devant le tribunal d'un païen, elle vit le Fils de Dieu, tout rayonnant de joie et de sérénité, assis sur le trône royal auprès de Dieu son Père ; celui-ci lui témoignait une ineffable tendresse pour tous les outrages et les blasphèmes qu'il avait eu à supporter dans l'œuvre de notre rédemption ; et les saints, agenouillés avec respect devant le Fils de Dieu, lui chantaient leur immense reconnaissance de ce que, en se laissant juger et condamner ainsi, il les avait arrachés à la damnation éternelle.

Pendant qu'on lisait ces paroles de la Passion : « J'ai soif », il lui sembla que le Seigneur lui présentait une coupe d'or, comme s'il eût voulu y recueillir les larmes de son amour. Elle sentait en effet son cœur tout prêt à fondre en larmes ;

(1) I Joan., IV, 8, 12.

mais, par discrétion et pour ne pas dévoiler le secret de sa tendresse, elle les retint et demanda au Seigneur si cette conduite lui était agréable. Alors elle vit s'échapper de son cœur un ruisseau très pur qui jaillit jusque sur les lèvres du Seigneur, pendant que celui-ci lui disait : « C'est ainsi que j'aspire et que j'attire à moi les larmes de dévotion que l'on retient par un motif aussi pur. »

Pendant Tierce, à la pensée qu'à cette même heure le Seigneur avait été couronné d'épines, flagellé, et, tout meurtri, s'était laissé charger du bois de la croix, elle se sentit embrasée d'amour et dit : « Me voici, ô mon bien-aimé ; pour répondre à votre amour et vous dédommager quelque peu des souffrances si imméritées de votre Passion, je vous livre mon cœur : faites qu'à partir de ce jour jusqu'à l'heure de ma mort, j'aie part à toutes les souffrances de votre très doux Cœur et de votre corps immaculé ; et si, par suite de la fragilité humaine, ma mémoire perd un instant le souvenir de vos douleurs, accordez-moi de ressentir au cœur une souffrance sensible qui réponde dignement à l'amertume de votre Passion. » Le Seigneur répondit : « Le désir que t'inspire ton amour me plaît infiniment. Mais si tu veux que je trouve pleinement mes délices dans ton cœur, laisse-moi libre de te donner ce que je veux, sans me demander ni amertume ni douceur. »

Quand on lut dans la Passion que Joseph prit le corps de Jésus, elle dit au Seigneur : « Vous avez livré votre très saint corps au bienheureux Joseph. Et moi, tout indigne que je suis, ne vais-je donc rien recevoir ? » Aussitôt le Seigneur lui présenta son très doux Cœur, sous la forme d'un encensoir tout resplendissant d'or, d'où montaient vers le Père autant de nuages d'encens parfumé qu'il y a de peuples rachetés par la mort du Seigneur. Après le récit de la Passion, suivant les rites sacrés, on dit les oraisons pour tous les ordres de la sainte Église avec les génuflexions prescrites. Chaque fois que le prêtre disait : *Oremus dilectissimi*, etc., elle voyait les prières de l'Église universelle se mêler pour ainsi dire à l'encens odoriférant qui s'échappait du Cœur de Jésus, et s'élever avec lui. Cette union donnait à ces prières une splendeur extraordinaire et un parfum délicieux. Que chacun s'efforce donc de prier avec plus de ferveur pour la sainte Église en ce jour, où la Passion du Christ donne à nos prières une valeur toute particulière aux yeux de Dieu le Père.

Une autre fois, en ce même jour, le souvenir de la Passion la remplissait plus que de coutume. Toute embrasée d'ardeur, et aspirant de toute son âme à payer de retour l'amour de son Bien-Aimé, elle lui dit : « Enseignez-moi, ô unique espérance et salut de mon âme, comment je pourrai vous rendre au moins quelque chose pour toutes ces souffrances qui vous furent si cruelles et qui me sont à moi si salutaires. » Le Seigneur répondit : « Pour me dédommager de la captivité que j'ai subie au matin de ma Passion, tandis qu'on me liait et qu'on me chargeait d'injures, renonce à ton propre sens pour suivre l'avis d'autrui. Pour compenser la condamnation à mort qui, à l'heure de Prime, fut prononcée contre moi sur de faux témoignages, reconnais humblement tes fautes. Si tu veux me témoigner ta gratitude pour la flagellation qui me fut infligée à l'heure de Tierce, impose-toi quelque privation. Chaque fois que tu te soumettras à un supérieur difficile, tu m'ôteras une épine du front. Quand, après avoir été offensée, tu fais la première les démarches pour la réconciliation, tu allèges le fardeau de ma croix. Quand tu te dépenses tout entière au service du prochain, tu me soulages de l'extension violente de mes membres que j'ai subie sur la croix à l'heure de Sexte. Quand, pour arracher le prochain au péché, tu t'exposes à l'insulte et à la persécution, tu me dédommages de la mort que j'ai soufferte à l'heure de None pour le rachat des hommes. Enfin tu me déposes de la croix en répondant à l'injure par une parole douce, et tu m'accordes l'honneur de la sépulture en préférant le prochain à toi-même et en jugeant qu'il mérite plus d'estime et plus d'avantages que toi. »

Un autre jour de Vendredi-Saint, comme elle demandait au Seigneur la grâce de se préparer dignement à la communion (1), elle reçut cette réponse : « Je suis pressé d'un tel désir de venir vers toi, que rien ne peut me retenir. J'ai recueilli tout ce qui s'est accompli aujourd'hui de bien dans l'Église en mémoire de ma Passion, par pensées, par paroles et par actions ; et maintenant, j'ai hâte de déposer ce trésor en ton âme, par le sacrement de mon corps, pour ton salut éternel. » — « Je vous rends grâces, ô doux Maître, dit-elle ; mais je voudrais que ce don me fût accordé de telle façon que je

(1) Les églises d'Allemagne avaient conservé au moyen-âge l'antique usage de la communion même le Vendredi-Saint.

puisse à mon tour en faire part à d'autres, à ceux à qui il me plairait de l'offrir. » Le Seigneur sourit puis demanda : « Et que me donneras-tu, ma bien-aimée, pour que je t'accorde cette faveur ? — Hélas ! dit-elle, je n'ai rien qui soit digne de vous ; mais si j'avais tout ce que vous avez, je sens que je voudrais y renoncer entièrement pour vous le donner et vous permettre d'en faire don à votre tour à qui il vous plairait. » Le Seigneur répondit, plein de bonté : « Si, toi, tu sens en ton cœur le désir d'en agir de la sorte à mon égard, sache que moi aussi je veux en agir ainsi pour toi : mais autant mon amour l'emporte sur le tien, autant mon désir de te faire cette grâce l'emporte sur celui que tu viens de manifester. » Elle reprit : « Quelles dispositions devrai-je apporter pour accueillir dignement votre visite si généreuse ? » Le Seigneur répondit : « Je ne te demande qu'une chose : c'est que tu viennes à moi vide et toute disposée à recevoir : car tout ce qui devra me plaire en toi, c'est moi qui te le donnerai. » Elle comprit alors que ce vide c'est l'humilité : par elle l'homme reconnaît qu'il n'a aucun mérite par lui-même et ne peut rien sans un don gratuit de Dieu, et tout ce qu'il peut faire, il le compte pour rien.

Sainte Gertrude.

(*Traduction de Dom J. Huijben, O. S. B.*)

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Revue d'Ascétique et de Mystique. — Paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages. — Rédaction et Administration, Toulouse, 9, rue Montplaisir. — France, 12 fr. U. P., 15 fr.

Nous sommes heureux de saluer l'apparition de cette nouvelle revue dont le P. J. de Guibert, S. J., est le secrétaire de rédaction, et qui se propose d'être « une revue *scientifique* : n'étant donc ni une revue de piété, ni une revue de vulgarisation ; ne s'adressant ni au « grand public catholique », ni à un cercle restreint d'érudits et de spécialistes, mais cherchant à être accessible, intéressante et utile, d'abord pour les catholiques qui, possédant une culture philosophique et théologique sérieuse, s'occupent de spiritualité et de direction... pouvant en même temps offrir aux non-catholiques, avec une documentation et des articles d'ordre purement scientifique (psychologie, histoire), un moyen de se renseigner plus facilement et plus exactement sur la doctrine spirituelle de l'Église — *théologique*, au sens le plus propre et le plus compréhensif du mot... — *catholique*, donc très fidèle aux enseignements et aux directions de l'Église... ».

La Revue comprendra deux parties : 1° des travaux sur des sujets divers de spiritualité : histoire, observations psychologiques, études doctrinales ; 2° documentation : comptes-rendus, bibliographie, chronique. Le premier numéro, paru en janvier, contient des articles fort intéressants. *La Vie Spirituelle* se réjouit de voir des efforts fraternels se joindre aux siens et souhaite à la nouvelle publication un large succès.

*
* *

Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable, traduction du flamand, par les *Bénédictins* de Saint-Paul de Wisques. 2 vol. in-12 de 230 et 271 pp. — 3e édit., 1919, Bruxelles, Wromant.

Les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques ont entrepris de publier une nouvelle traduction, dont deux volumes ont déjà paru, de Ruysbroeck l'Admirable. Toutes les âmes désireuses d'alimenter leur piété à une doctrine mystique à la fois sûre, substantielle et élevée, leur seront reconnaissantes d'un travail qui leur facilite l'étude des œuvres d'un des plus illustres Maîtres de la spiritualité chrétienne. « Un océan de flamme

qui brûlerait sur place ressemblerait un peu au style de Ruysbroeck. C'est plus haut que l'azur, plus profond que la nue, et les quatre horizons seraient pour lui un vêtement trop étroit. Mais dans cette grandeur tout est précis... En général, les distinctions sont froides. Ruysbroeck est sublime même quand il analyse : car le feu préside à tous les actes de sa vie. Ruysbroeck est aérien comme un chant et rigoureux comme une étoile. La liberté de ses mouvements et leur fidélité sont fondues dans une seule splendeur. La hardiesse et la sécurité l'emportent sur leurs ailes tranquilles et triomphantes. » (Hello.) Sa pensée se tient presque invariablement à des hauteurs où passent les grands souffles de l'Esprit-Saint et où tout s'illumine plus profondément des clartés divines. Elle est en même temps d'une limpidité qui la rend accessible à tous les esprits. Déjà de son temps Ruysbroeck exerça une influence énorme. Cette influence, moins étendue, mais réelle, dure encore et s'exerce même sur des esprits incroyants séduits par une telle splendeur de doctrine. Après six siècles, l'œuvre du Maître n'a pas vieilli, et les âmes contemporaines trouveront dans la lecture de ses livres infiniment plus de profit que dans beaucoup de pieuses élucubrations de notre époque. D'autant plus que cette nouvelle traduction, faite directement, non plus sur le texte latin de Surius, — excellent d'ailleurs, — mais sur le texte flamand primitif, leur donnera toute la vraie pensée du célèbre mystique. Car on s'est efforcé de la rendre « aussi fidèlement que possible » et de reproduire dans le français « la forme très simple et un peu naïve de sa phrase ». Le premier volume contient : le *Miroir du salut éternel*, *les Sept clôtures* et *les Sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*. L'unité de doctrine, l'identité probable de la destinataire et l'enchaînement qui les relie entre eux ont paru des raisons suffisantes pour les publier ensemble. Le tome II renferme *le Livre du Royaume des amants de Dieu* et *le Livre de la plus haute vérité*. Ces deux traités sont précédés d'une magistrale introduction où les éditeurs mettent en parallèle la doctrine de S. Thomas et celle de Ruysbroeck sur la « puissance obédientielle » de l'âme par rapport à l'ordre surnaturel et sur les dons du Saint-Esprit. Ces deux questions tiennent en effet une place prépondérante dans l'œuvre du grand mystique flamand. Cette comparaison avec la pensée théologique de l'Angélique Docteur, faite avec ampleur et précision, permet d'en mieux saisir la portée et constitue déjà comme une large synthèse de toute l'œuvre.

M.-Fr. Cazes.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME I

Les fondements de la Vie Spirituelle

R. Garrigou-Lagrange. — Objet et méthode de la théologie mystique 7
Distinction de l'ascétique et de la mystique et unité de la doctrine spirituelle 145
La mystique et les doctrines fondamentales de S. Thomas 217
La mystique et la doctrine de S. Thomas sur la foi . 361

A. Gardeil. — L'idée fondamentale de la vie chrétienne. . 20, 73

J. Arintero. — Notre déification d'après les Pères de l'Église . 166
Le désir de la perfection 296

D. Joret. — La contemplation mystique d'après S. Thomas.
I. L'Hôte divin 30, 91
II. Les dons du Saint-Esprit. 229, 289, 383

La pratique de la Vie Spirituelle

A. Lemonnyer. — L'imitation de Dieu. 44
La patience et la providence de Dieu. 244

F. Cazes. — La liturgie et la piété 108
Le temps de Carême 303, 402

H.-D. Noble. — La conscience et la règle morale 394

Et. Hugueny. — Commentaire du ps. *Beatus vir* 174

M.-V. Bernadot. — Vérité entière ou vérité diminuée?. . . 57
Le premier moyen d'apostolat 238
Note sur la mortification. 309

L. Rouzic. — La journée sanctifiée 186

Les maîtres de la Vie Spirituelle

A. Saudreau. — Saint Maxime. 255

Dom Maréchaux. — La construction ascétique de Saint Augustin 312, 409

Les modèles de la Vie Spirituelle

E. Baumann. — Une auxiliatrice de Lacordaire : Claire Moës. 119
M.-C. de Ganay. — Saint Vincent Ferrier. 191
Henri Ghéon. — Notes sur la vie chrétienne de P. Dupouey . 327

Les manifestations de la Vie Spirituelle

M.-C. de Ganay. — Le Cottolengo 265

Textes anciens

Sainte Catherine de Sienne. — Dialogue sur la perfection . 61
Prière pour le Pape. 137
L'union à la volonté de Dieu 344
L'océan de la miséricorde et de l'amour 345
La greffe divine 348
Jean Tauler. — Le Mystère de Noël. 205
Pour le temps de l'Epiphanie 274
Sainte Gertrude. — La Passion du Seigneur. 418

Chronique

F. Cazes. — Le renouveau mystique 280
La première éducation de la piété. 351

Comptes-rendus

P. Pourrat. — La spiritualité chrétienne 71
P. Denifle. — La vie spirituelle 72
Dom Lehodey. — Le saint abandon. 140
D. Joret et Blineau. — Cantiques pour la sainte messe. . . 284
H.-D. Noble. — L'éducation des passions 287
Et. Hugueny. — Psaumes et cantiques de l'Office de la Sainte Vierge. 356
Henri Ghéon. — L'homme né de la guerre 358
Th. Pègues. — La Somme théologique en forme de catéchisme 360
Ruysbroeck. — Œuvres mystiques 435

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).